

UNIVERSIDAD DE COSTA RICA  
SISTEMA DE ESTUDIOS DE POSGRADO

NORMATIVIDAD Y NATURALISMO EN DAVID HUME. LA  
INSOSTENIBILIDAD DE LAS INTERPRETACIONES COMPATIBILISTA E  
INCOMPATIBILISTA

Tesis sometida a la consideración de la Comisión del Programa de Posgrado en  
Filosofía para optar al grado y título de Maestría Académica en Filosofía

Ciudad Universitaria Rodrigo Facio, Costa Rica

2024

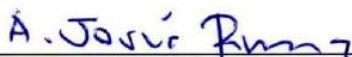
## **DEDICATORIA**

Para Prissilla, por estar a mi lado y por su atención en el desarrollo de este trabajo.

## **AGRADECIMIENTO**

Al Dr. Juan Diego Moya Bedoya por su paciencia, sus constantes comentarios y observaciones a mi trabajo, por su dedicación en la revisión del escrito final. Al Dr. Mario Solís Umaña por su apoyo y acompañamiento en la creación del proyecto de investigación y sus sugerencias a la lectura semicompatibilista. A la Dra. Laurencia Sáez Benavides por su acompañamiento, comentarios y su dirección en este proyecto. Al programa de becas de la Universidad de Costa Rica, gracias a su apoyo he logrado realizar mis estudios.

Esta tesis fue aceptada por la Comisión del Programa de Posgrado en Filosofía de la Universidad de Costa Rica, como requisito parcial para optar al grado y título de Maestría Académica en Filosofía



---

Dr. Adrián Ramírez Jiménez  
**Representante de la Decana  
Sistema de Estudios de Posgrado**



---

Dra. Laurencia Saénz Benavides  
**Directora de Tesis**



---

Dr. Juan Diego Moya Bedoya  
**Asesor**



---

Dr. Mario Solís Umaña  
**Asesor**



---

Dr. Jethro Masís Delgado  
**Director  
Programa de Posgrado en Filosofía**



---

Kenneth Mauricio Vargas Abarca  
**Candidato**

## TABLA DE CONTENIDOS

DEDICATORIA .....	ii
AGRADECIMIENTO .....	iii
HOJA DE APROBACIÓN .....	iv
TABLA DE CONTENIDOS .....	v
RESUMEN .....	vii
ABSTRACT.....	viii
ÍNDICE ANALÍTICO .....	ix
ABREVIATURAS.....	xii
INTRODUCCIÓN .....	13
CAPÍTULO I. CONTRA EL ESCEPTICISMO.....	23
1.    Introducción: .....	23
2.    Diferencia con el pirronismo: .....	23
3.    Hume contra el escepticismo radical: .....	26
4.    El escepticismo de Hume:.....	28
5.    Del escepticismo radical a una concepción positiva de la causalidad como discusión abierta:.....	31
5.1.    La interpretación <i>tradicional</i> o positiva: .....	32
5.2.    Realismo escéptico: .....	34
5.3.    Proyectivismo: .....	38
6.    Conclusiones:.....	41
CAPÍTULO II. EL NATURALISMO Y LA CAUSALIDAD.....	43
1.    Introducción: .....	43
2.    El Naturalismo: .....	44
3.    La inexistencia de las fuerzas secretas:.....	45
4.    La causalidad: .....	48
5.    La existencia y la realidad: .....	50
6.    La conexión necesaria, la probabilidad y el naturalismo:.....	58
7.    Conclusiones:.....	68

CAPITULO III. LA NATURALEZA DE LA VOLUNTAD Y LAS VOLICIONES	72
1. Introducción:	72
2. Continuidad entre impresiones externas e internas:	73
3. De la voluntad:	78
4. Las voliciones:	85
5. Las voliciones y la libertad negativa:	96
6. Conclusiones:	98
CAPITULO IV. NORMATIVIDAD: LA SIMPATÍA Y LA JUSTICIA	101
1. Introducción:	101
2. La Justicia: normatividad, responsabilidad y simpatía:	104
3. Una sugerencia al semicompatibilismo:	120
4. Conclusiones:	123
CONCLUSIONES GENERALES	126
BIBLIOGRAFÍA	134
Corpus:	134
Traducciones al español:	134
Fuentes secundarias:	135
Fuentes de consulta:	142

## RESUMEN

La investigación tiene como objetivo demostrar que las interpretaciones compatibilista e incompatibilista de la filosofía de David Hume (1711-1776) son insostenibles cuando se consideran dos aspectos fundamentales: el naturalismo y la normatividad. Aceptar el compatibilismo en favor de la normatividad genera incoherencias desde el punto de vista naturalista, mientras que el incompatibilismo en favor del naturalismo se vuelve inconsistente al examinar la normatividad. Por ello, se propone una lectura semicompatibilista de Hume que permita conciliar la responsabilidad moral, implicada en la normatividad, con el determinismo naturalista que niega el libre albedrío y privilegia los principios causales y la conexión necesaria.

La estructura del trabajo se organiza en cuatro capítulos. En el primero, se examina la postura de Hume frente al escepticismo radical, el cual rechaza por considerarlo inútil. El segundo capítulo explora la teoría de la causalidad en una perspectiva naturalista, donde Hume concibe la causalidad y la necesidad como hechos, condenando el azar como simple ignorancia del sujeto. El tercer capítulo aborda el naturalismo como continuidad entre impresiones externas e internas, planteando que, si Hume es determinista respecto a las primeras, debe serlo también respecto a las segundas, eliminando así el libre albedrío. Finalmente, el cuarto capítulo analiza la normatividad en Hume a través de conceptos como la simpatía, la justicia y la responsabilidad moral, sugiriendo que un sujeto puede ser responsable, aunque su voluntad no sea completamente autónoma. De esta forma, el semicompatibilismo se propone como la interpretación más coherente de la filosofía de Hume.

## ABSTRACT

This research aims to demonstrate that compatibilist and incompatibilist interpretations of David Hume's philosophy (1711-1776) are unsustainable when considering two key aspects: naturalism and normativity. Accepting compatibilism in favor of normativity generates inconsistencies from a naturalistic perspective, while adopting incompatibilism in favor of naturalism becomes incoherent when normativity is considered. Thus, a semi-compatibilist reading of Hume is proposed, one that reconciles moral responsibility, inherent in normativity, with the deterministic naturalism that denies free will, privileging causal principles and necessary connection.

The work is organized into four chapters. The first chapter examines Hume's stance on radical skepticism, which he rejects as futile. The second chapter explores Hume's theory of causality from a naturalist viewpoint, where he regards causality and necessity as facts, condemning chance as mere ignorance on the part of the subject. The third chapter addresses naturalism as the continuity between external and internal impressions, arguing that if Hume is a determinist concerning external impressions, he must also be a determinist regarding internal ones, thereby eliminating free will. Finally, the fourth chapter analyzes normativity in Hume through concepts such as sympathy, justice, and moral responsibility, suggesting that a person can remain responsible, even if their will is not entirely autonomous. In this way, semi-compatibilism is proposed as the most coherent interpretation of Hume's philosophy.



## ÍNDICE ANALÍTICO

- A priori, 29, 46, 77, 82, 89, 107, 121
- Acciones, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 72, 73, 75, 78, 79, 81, 82, 84, 85, 86, 89, 90, 92, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 104, 105, 106, 109, 110, 111, 113, 115, 116, 117, 119, 120, 122, 123, 125, 129, 131, 132, 133
- Artificial, 102, 104, 112, 114, 118
- Atomismo, 91
- Autodeterminación, 73, 79, 98, 99
- Autónoma, 14, 19, 73, 82, 90, 117, 129
- Autonomía, 15, 72, 73, 78, 79, 81, 85, 86, 89, 96, 97, 99, 118, 124, 125, 129
- Azar, 21, 22, 36, 43, 62, 63, 64, 67, 74, 76, 115, 121, 123, 128
- Benevolencia, 104, 105, 113, 125, 131
- Bienestar, 22, 26, 27, 28, 88, 95, 96, 103, 104, 107, 109, 110, 112, 114, 118, 119, 123, 124, 125, 130, 131, 132
- Cadenas causales, 15
- Calm passions, 87
- Causa, 15, 16, 18, 19, 20, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 36, 38, 45, 46, 48, 49, 54, 58, 62, 63, 64, 65, 67, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 81, 82, 83, 84, 85, 89, 90, 93, 94, 96, 101, 106, 109, 112, 113, 115, 116, 119, 126, 128, 129, 133
- Causalidad, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 26, 27, 29, 30, 31, 32, 33, 34, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 69, 71, 72, 74, 77, 78, 84, 91, 92, 96, 101, 102, 103, 108, 115, 119, 126, 127, 128, 135
- Causas externas, 13, 19
- Causas libres, 17
- Causas necesarias, 17, 96
- Causas ocultas, 13, 18, 20, 21, 43, 63, 66, 71, 76, 99, 128, 129
- Certeza, 28, 29, 34, 46, 48, 49, 55, 57, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 70, 71, 76, 93, 108, 109
- Coerción, 15, 86, 97, 122
- Coherencia, 56, 57, 58, 83
- Compatibilidad, 15, 99
- Compatibilismo, 13, 14, 15, 18, 19, 21, 73, 78, 86, 96, 97, 100, 101, 118, 120, 124, 126, 130, 133, 139
- Compatibilista, 13, 15, 16, 20, 21, 79, 81, 96, 97, 98, 99, 100, 120, 126, 130, 131, 142
- Conciliadora, 13
- Conocimiento, 62
- Contingente, 63, 67
- Control, 13, 15, 19, 79, 81, 82, 84, 88, 90, 96, 97, 98, 109, 117, 118, 121, 122, 130, 132, 133, 137
- Convención, 107, 109, 110
- Costumbre, 23, 33, 44, 48, 49, 56, 60, 62, 64, 66, 69, 92, 105, 108, 127
- Creencia, 33, 35, 36, 42, 44, 48, 55, 56, 63, 64, 66, 69, 70, 74, 82, 91, 92, 108
- Depende de nosotros, 73, 84, 85
- Descartes, 27, 45, 64, 80, 81, 136
- Deseos, 39, 73, 79, 82, 85, 86, 90, 92, 95, 100, 101, 102, 107, 110, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 130, 132, 133
- Determinismo, 13, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 22, 67, 72, 73, 74, 86, 96, 101, 102, 104, 115, 116, 117, 118, 123, 124, 126, 129, 133
- Determinismo fuerte, 21, 116
- Determinista, 14, 72, 73, 78, 96, 99, 100, 102, 120, 125, 128, 130, 131
- Deterministas, 16, 17
- Doble relación, 88, 91, 93, 111, 112, 123, 124
- Dolor, 73, 74, 79, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 92, 94, 100, 104, 105, 106, 108, 109, 113, 114, 115, 116, 118, 125, 131
- Educación, 77, 102, 111, 114, 119, 120, 124, 125, 130, 131, 132
- Educativo, 77, 109, 116, 124
- Empírica, 17, 34, 103
- Epistemológico, 34, 50, 53, 54, 74, 85, 127, 128
- Escepticismo, 23, 24, 26, 27, 28, 31, 32, 35, 37, 41, 43, 44, 52, 60, 65, 69, 81, 126, 139
- Escéptico, 23, 24, 25, 31, 32, 34, 37, 38, 40, 41, 42, 43, 47, 61, 66, 69, 82, 84, 126
- Experiencia, 15, 18, 23, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 50, 54, 55, 58, 59, 61, 62, 63, 64, 66, 67, 68, 67, 69, 70, 75, 76, 77, 81, 82, 83, 84, 85, 87, 88, 89, 92, 93, 94, 97, 99, 100, 103, 106, 107, 108, 109, 110, 113, 114, 118, 121, 123, 125, 126, 131

Fantasía, 13, 14, 26, 28, 37, 41, 44, 48, 62, 66, 69, 90, 127  
 Fenómenos, 18, 21, 24, 35, 40, 44, 68, 72, 73, 74, 75, 76, 86  
 Hábito, 60, 65, 67  
 Hobbes, 14, 21, 96, 97, 104, 106, 130, 138  
 Hume, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 26, 27, 28, 30, 31, 32, 33, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 109, 111, 112, 114, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133, 134, 135, 136, 137, 138, 139, 140, 141, 142, 143  
 Idea, 13, 16, 17, 19, 21, 22, 28, 30, 33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 41, 45, 46, 47, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 56, 58, 59, 64, 65, 69, 80, 84, 88, 91, 92, 93, 94, 96, 99, 101, 107, 111, 112, 125, 128, 129, 130  
 Ideas, 17, 26, 27, 28, 30, 31, 34, 35, 37, 38, 39, 40, 42, 43, 46, 47, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 59, 61, 62, 63, 65, 66, 68, 69, 74, 81, 87, 88, 91, 94, 111, 112, 113, 116, 120, 121, 123, 124, 126, 127, 131  
 Imaginación, 23, 24, 35, 43, 49, 53, 54, 56, 57, 60, 61, 62, 66, 69, 70, 75, 91, 94, 111, 127  
 Impresiones, 13, 16, 17, 21, 26, 27, 35, 37, 39, 40, 41, 42, 44, 45, 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 65, 66, 68, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 81, 83, 84, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 133  
 Impresiones externas, 16, 17, 21, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 84, 85, 86, 89, 92, 98, 99, 101, 108, 129, 131  
 Impresiones internas, 71, 72, 74, 75, 76, 78, 85, 86, 92, 98, 127, 129  
 Impulsos, 75, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 114, 119, 123, 132  
 Incompatibilista, 13, 14, 21, 22, 86, 100, 101, 102, 115, 116, 117, 123, 124, 126, 130, 131, 133  
 Indeterminismo, 17, 18, 21, 71, 72, 76, 101  
 Investigaciones, 13, 14, 15, 17, 19, 20, 35, 47, 56, 57, 79, 86, 97, 133, 134, 135  
 Irregularidad, 13, 72, 75, 76, 77, 129  
 Juicios, 27, 29, 35, 39, 40, 48, 60, 61, 62, 67, 69, 74, 76, 77, 78, 87, 108, 119, 126, 130  
 Justicia, 14, 78, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 108, 109, 110, 112, 114, 118, 119, 120, 123, 124, 125, 131  
 Libertad, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 80, 86, 89, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 110, 115, 116, 117, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 130, 133, 135, 137, 138, 142  
 Libertaristas, 117  
 Libertarismo, 14, 17, 124, 133  
 Libertaristas, 16, 70, 133  
 Libre, 13, 14, 15, 17, 20, 21, 22, 71, 72, 78, 80, 81, 82, 85, 86, 96, 97, 99, 117, 126, 129, 130, 132, 133, 139, 142  
 Libre albedrío, 13, 15, 20, 21, 22, 71, 72, 78, 81, 85, 86, 96, 97, 99, 117, 126, 129, 130, 132, 133, 139, 142  
 Mental, 18, 24, 25, 44, 67  
 Mente, 17, 18, 26, 28, 29, 32, 33, 34, 36, 39, 49, 51, 52, 53, 54, 55, 57, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66, 68, 70, 74, 75, 76, 82, 83, 85, 86, 89, 90, 102, 112, 121  
 Moralidad, 20, 78, 89, 121  
 Motivación, 17, 73, 79, 83, 85, 86, 87, 88, 90, 91, 95, 97, 110, 111, 123, 131  
 Motivos, 16, 84, 86, 90, 91, 92, 94, 98, 112, 114, 124  
 Naturaleza, 16, 18, 22, 26, 27, 28, 32, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 47, 49, 50, 51, 54, 56, 57, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 72, 73, 74, 75, 82, 83, 84, 86, 89, 95, 97, 99, 102, 103, 104, 106, 108, 109, 114, 115, 118, 119, 124, 127, 132, 133, 134, 142  
 Naturaleza humana, 17, 18, 26, 28, 41, 42, 43, 44, 56, 61, 63, 65, 66, 69, 70, 73, 74, 84, 95, 99, 103, 104, 108, 133, 134  
 Naturalismo, 21, 40, 43, 44, 58, 60, 61, 73, 74, 75, 85, 99, 133  
 Naturalista, 44, 72, 74, 129  
 Necesidad, 13, 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 27, 30, 31, 33, 35, 36, 37, 39, 46, 47, 48, 49, 55, 58, 59, 61, 62, 65, 66, 70, 72, 74, 75, 78, 84, 85, 86, 88, 90, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 105, 107, 108, 110, 114, 124, 126, 127, 128, 129

Necesitarista, 17  
 Normatividad, 14, 21, 22, 78, 100, 102, 103, 104, 105, 109, 119, 123, 124, 130, 131, 132, 133  
 Observación, 31, 32, 48, 59, 60, 64, 65, 90, 112, 124, 127  
 Ontológico, 34, 50, 53, 54, 127  
 Pasiones, 14, 19, 35, 39, 44, 73, 74, 79, 80, 81, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 98, 99, 103, 105, 110, 111, 112, 116, 118, 119, 125, 127, 130, 132  
 Percepción, 15, 17, 25, 36, 40, 49, 50, 51, 53, 54, 56, 57, 58, 63, 64, 69, 74, 79, 85, 89, 112, 127  
 Percepciones, 19, 39, 46, 49, 51, 52, 54, 57, 60, 63, 64, 65, 68, 74  
 Placer, 73, 74, 79, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 90, 100, 104, 105, 106, 107, 109, 112, 113, 114, 115, 116, 125, 132  
 Poder interno, 79  
 Posibilidad lógica, 66, 76, 117  
 Posibilidades alternativas, 116, 121, 122  
 Principio de alternativas, 19, 21, 97, 117, 133  
 Probabilidad, 18, 41, 43, 58, 62, 63, 64, 65, 67, 70, 75, 76, 77, 81, 136  
 Probabilidad, 62  
 Probabilístico, 18  
 Proyecto de reconciliación, 16, 17  
 Pruebas, 62, 74, 76  
 Pruebas, 62  
 Racional, 33, 65, 67, 89, 92, 94, 95, 103, 113, 114, 132  
 Razón, 14, 18, 23, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 33, 35, 38, 39, 41, 43, 44, 46, 48, 49, 50, 51, 52, 54, 55, 56, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67, 67, 69, 70, 73, 80, 81, 82, 85, 87, 88, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 100, 101, 103, 108, 110, 113, 115, 117, 118, 120, 124, 125, 126, 129, 130, 131  
 Realidad, 18, 19, 25, 29, 35, 39, 40, 41, 43, 48, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 60, 63, 65, 66, 68, 76, 95, 97, 106, 110, 114, 122, 123, 126, 127, 128, 130  
 Regla general, 66, 131  
 Reglas, 22, 31, 45, 62, 74, 75, 77, 78, 102, 103, 105, 108, 109, 114, 118, 119, 123  
 Reglas artificiales, 124  
 Reglas generales, 74, 75, 77, 78, 108, 109, 114, 131  
 Regularidad, 16, 17, 18, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 44, 49, 50, 56, 57, 58, 63, 69, 70, 84, 127, 128  
 Responsabilidad, 14, 15, 20, 21, 22, 89, 97, 101, 102, 104, 107, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 123, 124, 125, 130, 131, 132, 133  
 Responsabilidad moral, 14, 15, 20, 21, 22, 97, 101, 102, 104, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 124, 125, 130, 131, 132, 133  
 Responsable, 18, 61, 96, 104, 108, 114, 116, 117, 118, 119, 121, 122, 133  
 Segundas investigaciones, 75  
 Semicompatibilismo, 13, 14, 21, 22, 86, 97, 120, 121, 124, 125, 130, 133  
 Sentimiento, 37, 39, 40, 65, 66, 69, 91, 103, 108, 112, 113, 121, 125  
 Sentimientos, 14, 20, 24, 39, 44, 78, 89, 102, 103, 104, 105, 106, 109, 111, 112, 116, 121, 123, 125  
 Simpatía, 89, 101, 103, 104, 105, 111, 112, 113, 123, 125, 130, 131, 132  
 Sociedad, 102, 103, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 113, 114, 118, 120, 123, 124  
 Sujeto, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 23, 26, 27, 30, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 43, 44, 46, 49, 50, 53, 54, 56, 58, 60, 61, 63, 64, 65, 67, 69, 70, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 89, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 102, 105, 106, 107, 110, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 121, 122, 123, 124, 125, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 132, 133  
 Tratado, 13, 14, 15, 17, 20, 24, 51, 52, 55, 56, 79, 85, 91, 134  
 Utilidad, 69, 104, 109, 114, 124  
 Utilidad pública, 104  
 Voliciones, 45, 72, 73, 79, 82, 83, 85, 96, 99, 130  
 Volitivos, 72  
 Voluntad, 14, 16, 18, 19, 20, 22, 25, 72, 73, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 95, 97, 98, 99, 100, 101, 104, 109, 110, 117, 118, 121, 122, 129, 130, 133, 140  
 Voluntarias, 16, 72, 117

## ABREVIATURAS

Al citar los textos de Hume se ha optado por la siguiente abreviatura:

- THN            *A Treatise of Human Nature*. (1739-1740). Dividido en Libro, parte, sección y número de página según la edición de Selby-Bigge (1960).
- EHU            *An Enquiry Human Understanding*. (1748). Dividido en sección y número de párrafo según la edición de T. H. Green y T. H. Grose *The philosophical Works* (IV volumen) (1882).
- EPM            *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. (1751). Dividido en sección y número de párrafo según la edición de T. H. Green y T. H. Grose *The philosophical Works* (IV volumen) (1882).
- DOP            *A Dissertation on the Passions*. Dividido en sección y número de párrafo según la edición de T. H. Green y T. H. Grose *The philosophical Works* (IV volumen) (1882).

## INTRODUCCIÓN

Para abordar el problema de la libertad y la determinación en la filosofía de David Hume(1711-1776), es fundamental considerar las posturas contemporáneas, como el compatibilismo y semicompatibilismo, aunque Hume no las conocía. El determinismo incompatibilista sostiene que el libre albedrío es una fantasía, ya que tanto los seres humanos como sus acciones están determinados por leyes naturales y eventos pasados. Según Sankowski (1980), esto se refiere a la "subsumibilidad" de un estado o evento bajo una ley causal universal (p. 108). En este contexto, las acciones de un sujeto están definidas por causas externas sobre las que no tiene control (cfr. Miranda, 2017, p. 296). Sus acciones están determinadas por fuerzas que no dependen de él y por tanto, no puede considerarse responsable.

En relación con la obra de Hume, hay cierto acuerdo entre sus comentaristas<sup>1</sup> que en el *Tratado* su argumentación contra la libertad es bastante más fuerte que en las primeras *Investigaciones*, donde suele considerarse que ostenta una posición conciliadora; sin embargo, esto no implica que la importancia de la doctrina de la necesidad en esta segunda obra sea menor (Botterill, 2002, p. 280), pues Hume aún sostiene que la aparente irregularidad de las impresiones se debe a la influencia de causas ocultas para el sujeto en ese instante. La intensidad de este aparente determinismo cambia según el intérprete, pues algunos lo consideran como algo paralelo o debilitado para no omitir el libre albedrío y consideran a Hume un filósofo compatibilista en un sentido fuerte<sup>2</sup>, esto es, que acepta la libertad como libre albedrío y no solamente en un sentido positivo.

Otros autores, como W. I. Matson (1956), consideran que Hume no defiende ningún tipo de libre albedrío ni en el *Tratado* ni en las primeras *Investigaciones*. Matson está de acuerdo con la interpretación general de que Hume destruye la idea de un libre

---

1. Confróntese los textos de James Harris (2005, 2012), Don Garret (1992), George Botterill (2002), Paul Russell (1983, 1995), John Bricke (2008).

2. Esta distinción es importante, pues se contrastará más adelante con un sentido de *compatibilismo débil*.

albedrío ingenuo que propone una libertad de indiferencia debido a las consecuencias perjudiciales para la responsabilidad moral (p. 49), pero no construye ninguna otra noción para conciliar. El enfoque de Hume es determinismo incompatibilista y no supone ningún problema para la responsabilidad moral del sujeto.

Matson sostiene que en el *Tratado*, Hume es claramente determinista. Presenta numerosos argumentos que declaran la libertad como una *fantasía* y demuestran que las acciones humanas se ajustan al “reinado de la causalidad universal” (p. 52). Esta visión también se refleja en las primeras Investigaciones, donde Hume repite con similar intensidad los argumentos del Tratado. Matson compara los argumentos a favor del determinismo y de la libertad hipotética, concluyendo que Hume no realiza una defensa del libre albedrío entendido como el poder de hacer o no hacer (cfr. p. 53-54)<sup>3</sup>. Además, considera que la responsabilidad moral es un añadido, un sinónimo de la necesidad cuyo nombre se cambia para efectos de obtener simpatizantes del libertarismo eleuterológico (el cual difiere del libertarismo político)

Esta interpretación presenta un problema al omitir por completo los libros II y III del *Tratado*, así como su reformulación en las *Investigaciones sobre los principios de la moral*, donde se abordan temas como las virtudes, la justicia, la responsabilidad moral, los sentimientos morales y el merecimiento del castigo respecto a las pasiones del honor y el desprecio. Esto indica una normatividad implícita que resultaría incoherente si se identifica la filosofía de Hume desde el marco interpretativo del determinismo incompatibilista. Por esta razón, el determinismo incompatible con algún

---

3. Aunque el enfoque determinista en el *Tratado* y las *Investigaciones* sea dominante, esta apelación a la libertad de hacer o no hacer según la voluntad no es gratuita (aunque no llegue a tener fuerza realmente), sino que sigue a la definición de libertad como ausencia de oposición planteada por Hobbes. “Libertad significa, propiamente hablando, la ausencia de oposición (por oposición significo impedimentos externos al movimiento)” (Leviatán, XXI, 108). Esto abre la posibilidad de interpretar que un sujeto puede ser libre aún si su voluntad no lo es, no obstante, es un concepto demasiado débil para asumir compatibilismo en sentido fuerte pues no hay una defensa real de la libertad como capacidad autónoma del sujeto y actividad frente al determinismo, no obstante, sí es suficiente para no condenar a Hume como incompatibilista determinista. La libertad negativa servirá de entrada al semicompatibilismo como se verá en los próximos capítulos.

tipo de normatividad es insuficiente para una interpretación satisfactoria de la filosofía de Hume y da paso a otra interpretación más atractiva, es decir, el compatibilismo.

El *compatibilismo* es la interpretación más aceptada de la filosofía de Hume, que sostiene que la libertad y la responsabilidad moral son compatibles con el determinismo causal. Esto implica que el comportamiento humano es resultado de cadenas causales de eventos pasados y leyes naturales (compatibilismo fuerte). Esta posición es atractiva porque la sensación de libertad y la percepción de tener múltiples opciones son evidentes en la experiencia diaria. Sin embargo, esto no niega que ciertos eventos sean causa y efecto; en el caso de las acciones humanas, esta cadena causal no excluye la pérdida de control y autoría del sujeto:

Quando delibero acerca de si voy a la conferencia o al cine esta noche, estoy pensando que auténticamente puedo ir a la conferencia y puedo también auténticamente ir al cine (...). Y tengo con frecuencia también este enfoque acerca del futuro -la visión del futuro como "un jardín con senderos que se bifurcan"- (...). Pero al mismo tiempo me pueden hacer reconocer que, hasta donde sabemos, el determinismo causal es verdad; su verdad no necesariamente se me manifiesta fenomenológicamente (Fischer, 2013, p. 67).

El *compatibilismo fuerte* sostiene que el libre albedrío y el determinismo pueden ser verdaderos al mismo tiempo. Esto implica que, aunque el comportamiento humano pueda explicarse por cadenas causales, el sujeto conserva su autonomía para dirigir voluntariamente sus acciones. Una persona es libre si puede "influir en el mundo de varias maneras" (Kane, 2013, p. 22), eligiendo entre diversas alternativas. Este proceso de elección, aunque influenciado por condiciones externas, está completamente bajo el control del sujeto. Por lo tanto, se considera que la libertad no solo se refiere a la ausencia de coerción, sino también a la capacidad de decisión como facultad humana, lo que permite que el libre albedrío no desaparezca.

Hay distintas formas de defender el supuesto de que su filosofía es compatibilista. James Harris (2005, 2012) opta por hacer caso a Hume en no tomar en cuenta al *Tratado* como un texto canónico para representar su pensamiento y toma como punto de partida la aparente compatibilidad con la libertad presentada en las Investigaciones. Su argumentación se basa en una asimilación entre los objetivos de

los libertaristas del Siglo XVIII y Hume. Según él, cuando Hume señala que hay un acuerdo general en que todo hecho tiene una causa, hace referencia tanto a los libertaristas como a los necesitaristas de su época. Ninguna de las dos posiciones aceptaría que algún objeto no posea causa; suponer eso es solamente una simple arbitrariedad (Harris, 2005, cfr. p. 453).

La discusión en la época de Hume se centraba en las causas de las acciones voluntarias. Los libertaristas sostenían que estas provienen de la voluntad del sujeto, mientras que los necesitaristas argumentaban que los motivos son las causas, independientemente de la voluntad. Aunque ambos grupos reconocen la influencia de los motivos, difieren en su impacto sobre el sujeto. Los libertaristas creían que, aunque los motivos median en las acciones, no limitan el poder del sujeto para dirigir conscientemente sus actos. Según Harris (2005), entender cómo los motivos se filtran a través del entendimiento es clave para el proyecto de reconciliación en Hume. Así, aunque los motivos son una causa necesaria, nunca son suficientes para la decisión del sujeto, lo que permite considerar a Hume un *compatibilista fuerte*, ya que reconoce la actividad del sujeto en sus procesos de elección.

La libertad de indiferencia es algo que tanto los libertaristas como Hume rechazan. Se reconoce el papel de la causalidad en los motivos que influyen en la voluntad (Harris, 2005, cfr. 459-460)<sup>4</sup>, sin embargo, esa conexión no debe entenderse como algo determinante que merme el poder del sujeto para controlar sus acciones (libertad positiva). Según Harris, la necesidad es una *proyección* del sujeto hacia los objetos externos<sup>5</sup> originada en la regularidad que se experimenta en ellos. En este sentido, la regularidad y la necesidad que para Hume están sujetas a la naturaleza

---

4. Para Harris, Hume tampoco puede aceptar esto, pues si lo hace entonces apelaría a cuestiones que el libertarista niega completamente. La idea presente es que tanto los deterministas como los libertaristas poseen (al menos) un lenguaje común que les permite tener ese acuerdo general sin rechazarse mutuamente.

5. Esta interpretación se denomina *proyectivismo*, el cual *grosso modo* establece que la causalidad es una proyección de la naturaleza cognitiva del sujeto en las impresiones externas. Más adelante se profundizará más sobre esta cuestión.



humana y por tanto su percepción es obligatoria para el ser humano, no tendría una *necesidad real*<sup>6</sup> sino más bien figurativa por ser solamente el resultado de una proyección del sujeto hacia los objetos externos. Así, el *proyecto de reconciliación* de Hume no consiste en precisar sus significados como algo estricto, sino más bien aclarar que tanto “los libertarios aceptan que todas las acciones humanas están determinadas como que los deterministas aceptan que al menos algunas acciones humanas son libres”<sup>7</sup> (p.452-453).

Según lo anterior, Hume reconocería que el sujeto no puede tener ideas precisas acerca de las causas necesarias (*necessary causes*) y las causas libres (*free causes*). Dado que las causas necesarias son una proyección, todo necessitarista debería aceptar la posibilidad de acciones humanas como resultado de causas libres<sup>8</sup>, restándole precisión y fuerza al concepto de necesidad. Además, todas las menciones que Hume hace sobre este concepto deberían ser interpretadas como metáforas o ficciones de la mente, ya que, si se tomara su lenguaje de forma literal, tanto en el *Tratado* como en las *Investigaciones*, no podría ser aceptado por el libertarismo (cfr. Harris, 2005, p. 464). Sin embargo, esta suposición es refutada por el empeño que Hume pone a lo largo del *Tratado* y de las primeras *Investigaciones* en mostrar que la causalidad y la necesidad son hechos generalmente aceptados.

La revisión empírica de la causalidad sugiere la indeterminación de los eventos futuros. En este sentido, el determinismo se predica firmemente solo de los eventos pasados, entendiéndolo como una regularidad que se conoce de forma procedimental

---

6. Esto es sumamente cuestionable, pues para Hume la determinación posee una necesidad real que incluye tanto a las impresiones externas como a las internas.

7. Desde esta afirmación se vislumbra el problema de la interpretación de Harris. Hume no podría aceptar ninguna acción humana libre, entendida como carente de causalidad y necesidad estricta.

8. Esta relación no es clara, el aceptar el proyectivismo no implica aceptar la libertad o indeterminismo salvo si se considera que al ser una proyección aquella idea es algo falso (interno) que se contrasta con lo real (externo) como verdadero. Esta diferencia entre lo real y las impresiones no existe en Hume. Las impresiones son lo real independientemente si existe algo más allá de la percepción o no. Tampoco Hume aceptaría las acciones libres si por esta se entiende acciones que no sean el resultado necesario de la motivación.

(semejante al argumento de Hellen Beebee (2002)<sup>9</sup>). Desde cierta perspectiva, el futuro de algunos eventos es probabilístico, pero esto no implica que sea indeterminado. Como se verá más adelante en este trabajo, la probabilidad para Hume no se debe a un indeterminismo en los eventos, sino a una falta de conocimiento o ignorancia (siempre superable) del sujeto cognoscente, debido a la intervención de *causas ocultas*.

Harris (2005) argumenta que, según el proyectivismo, no hay distinción entre la causalidad en fenómenos mentales y físicos (cfr. p. 466). Si la causalidad en lo mental es lo suficientemente débil como para que ningún evento pasado determine completamente la voluntad del sujeto, entonces debería haber fenómenos físicos con causalidad similar. Sin embargo, Hume sostiene que no hay experiencia que defina un objeto físico como autodeterminado; la experiencia muestra que siempre tienen una causa, aunque pueda ser desconocida. Esto genera una contradicción entre la interpretación de Harris y la evidencia textual de Hume.

Esta contradicción no ocurre únicamente con la interpretación de Harris; otros filósofos que también defienden el compatibilismo en la filosofía de Hume, como Beebee (2002, 2003, 2007, 2011, 2012), Millican (2007a, 2007b, 2010, 2011, 2012), Russell (1983, 1984, 1995), Penelhum (1975), Árdal (1989), Bricke (1984, 2008), Buckle (2001), Aguilar (1987) y Garrett (1997, 2008), pese a sus diferentes explicaciones, coinciden en lo que Blackman (2015, cfr. 529-530) considera esencial para defender el compatibilismo: la necesidad de que el sujeto posea alternativas sobre las cuales pueda elegir la mejor acción, es decir, un *compatibilismo fuerte*. Según esta perspectiva, si una persona tiene la capacidad de actuar de manera diferente a como lo hizo, está ejerciendo su libertad y, por lo tanto, es responsable de sus acciones. Sin

---

9. Confróntese, p. 204-206. También consúltese (Beebee 2005, p. 135) en donde se menciona que aquello reconocido como el *futuro*, es construido por el agente o el sujeto y sus acciones. Pues, de no ser así, entonces la causalidad estaría determinada por una conjunción universal que no puede verificarse empíricamente, esto es, sería una *verdad analítica*. Asunto completamente inadmisibles en las cuestiones de hecho como la causalidad. No obstante, y como más adelante se verá, Beebee confunde esta universalidad con una cuestión de la razón cuando en realidad es un asunto de la naturaleza humana lo que garantiza esa regularidad universal en la mente del sujeto cognoscente.

embargo, esta capacidad de actuar de manera distinta no implica que deba cambiarse el estado general del mundo. No es necesario que el pasado sea distinto para que la acción realizada sea diferente. En esto reside el poder de la voluntad humana como causa de las acciones, ya que es posible realizar distintas acciones partiendo del mismo pasado.

La interpretación que sostiene que Hume acepta el principio de alternativas en la toma de decisiones se basa en su definición de libertad en las primeras Investigaciones, donde se afirma que la libertad es el poder de hacer o no hacer según la voluntad. Según Bricke (2008), esto implica que el sujeto tiene la capacidad de ser su propia causa. Si se puede demostrar empíricamente que la negación de una acción no produce contradicción, entonces la doctrina de la necesidad no puede afirmarse de manera estricta (Garrett, 1997).

El principio de alternativas se refuerza con la idea de que el sujeto tiene una voluntad que motiva acciones hacia diversas opciones sin estar determinado por causas externas. Aunque las influencias externas pueden existir, no son determinantes. La voluntad actúa de manera autónoma, permitiendo al sujeto elegir diferentes caminos sin alterar el estado general de las cosas. Sin embargo, Hume no presenta evidencia de que la voluntad tenga tal poder; la define como una impresión original, similar a otras sensaciones. Si un sujeto no controla sus pasiones, tampoco puede ejercer control sobre su voluntad.

Mendoça (2009) argumenta que, para defender el compatibilismo en Hume, es fundamental separar la realidad ontológica de la epistemológica. Propone que la solución al problema del determinismo y la libertad implica “desontologizar la causalidad y la necesidad” y radicarlas en el espíritu humano, lo que permitiría que el mundo humano y no humano sean equivalentes, ya que lo natural puede predicarse de lo moral. Sin embargo, Hume no considera a la realidad epistemológica como menos real que la ontológica; ambas son igualmente válidas. Si existe algo más allá de las percepciones, no importa si son objetos distintos, ya que nunca se puede acceder a ellos para afirmar su diferencia.

En la interpretación de Hume como compatibilista, varios autores, como Klaudat (2003), Stroud (1977), Botterill (2002) y Kemp Smith (1941), enfatizan la importancia de la causalidad y la conexión necesaria en su argumentación. Botterill (2002) critica las lecturas contrastativas<sup>10</sup> de Hume propuestas por otros compatibilistas (Ardál y Penelhum), señalando que, aunque su tono en las Investigaciones es más conciliatorio que en el Tratado, la doctrina de la necesidad es constante en ambas obras. Stroud (1977) cuestiona la efectividad de la solución conciliatoria de Hume, argumentando que no aclara cómo es posible actuar de manera diferente en un mundo regido por la causalidad, ya que, si A causa B, es improbable que A ocurra sin que B también ocurra. Hume, sin embargo, sostiene que la conexión necesaria es un hecho empíricamente verificable.

Smith (1941) sostiene que Hume se adhiere firmemente al necesitarismo, afirmando que la necesidad causal opera con la misma rigurosidad en los ámbitos psíquico y físico. Para Smith, no hay una versión debilitada de la causalidad; se requiere un estricto necesitarismo para responsabilizar al sujeto por sus acciones. Si no hay una conexión causal necesaria, el comportamiento del individuo podría considerarse azaroso. Las irregularidades en el comportamiento humano se atribuyen más a la influencia de causas ocultas que a una indeterminación de la voluntad.

Botterill (2002) argumenta que Hume presenta su filosofía en dos etapas: primero, afirma que la conducta humana es producto de la necesidad causal, similar a los eventos físicos; segundo, sostiene que la causalidad es necesaria para guiar los sentimientos morales (p. 280). Esto implica que tanto la responsabilidad moral como la moralidad dependen de la conexión causal. Hume no defiende el libre albedrío, ya que busca demostrar la necesidad causal para fundamentar la responsabilidad sin compatibilizar el determinismo con la libertad (p. 282).

---

10. "(i) el concepto de libertad es contrastivo, ya que hay una distinción genuina entre acciones que se realizan libremente y aquellas que no lo son, pero (ii) es un error suponer que el contraste es con la causalidad en general" (Botterill, p. 279).

Estos autores que consideran a Hume un compatibilista lo hacen debido a la variable de la responsabilidad, que tiene una carga normativa importante en su filosofía. No obstante, su *proyecto de conciliación* se percibe como incompleto, ya que no busca debilitar el causalismo y la necesidad, sino fortalecer el concepto de responsabilidad, descuidando la doctrina de la libertad (eleuterológica).

Ninguna de las interpretaciones sobre la filosofía de Hume respecto al problema de la libertad y el determinismo resulta satisfactoria. Si se invoca el indeterminismo, el desprecio de Hume por esta idea carece de sentido. Si Hume es compatibilista porque acepta fenómenos mentales con indeterminación y su sistema no admite la libertad, debería también aceptar fenómenos físicos explicables por el azar. Esto contradice su doctrina de la necesidad y las *causas ocultas*, que explican la aparente indeterminación en fenómenos físicos. Junto a ello el concepto que Hume maneja acerca de la voluntad, no es como facultad sino como impresión y no proporciona criterios para la inclinación del sujeto.

Podría interpretarse como compatibilista usando la *libertad negativa* (como en Hobbes). Aunque Hume acepta la libertad negativa, su compatibilismo no busca, la armonía entre libre albedrío y determinismo. La versión de Hume es más débil y similar al semicompatibilismo, ya que no afirma el libre albedrío, sino que valida la libertad negativa al no haber coacción. Además, podría aceptar simultáneamente la responsabilidad moral y el determinismo fuerte.

Desde esta perspectiva, el objetivo de esta tesis es negativo. Se pretende demostrar por qué Hume no puede considerarse un compatibilista fuerte ni un incompatibilista. La hipótesis del trabajo descansa sobre la suposición que de aceptarse alguna de las dos interpretaciones, la filosofía de Hume sería incoherente al considerar dos conceptos centrales: 1. El naturalismo y 2. La normatividad. En primera instancia.

El naturalismo sostiene que todas las impresiones, internas y externas, funcionan bajo los mismos mecanismos explicativos. Si se acepta que las impresiones externas tienen relaciones causales y conexiones necesarias, lo mismo debe aplicarse a las internas. Esto complica la interpretación del compatibilismo fuerte, especialmente en relación con el principio de alternativas. Si la acción depende únicamente de la

inclinación de la voluntad, sin la influencia de otras impresiones, se convertiría en un azar. Hume rechaza la idea de que existan eventos mentales o físicos aleatorios.

El determinismo incompatibilista no reconoce la normatividad, esencial para la responsabilidad moral. Hume considera que la responsabilidad es descriptiva y prescriptiva; los sujetos, aunque determinados por su naturaleza, tienen obligaciones hacia reglas que promueven su bienestar. Aunque no haya alternativas en sus elecciones, seguir un camino u otro depende de mecanismos causales. Así, la responsabilidad moral existe sin libre albedrío, lo que sugiere que el semicompatibilismo es la interpretación más adecuada de su filosofía.

## CAPÍTULO I. CONTRA EL ESCEPTICISMO

### 1. Introducción:

La interpretación tradicional del filósofo escéptico que lleva a las últimas consecuencias el empirismo de Locke y Berkeley resulta perjudicial para la comprensión de la etapa positiva de la filosofía de Hume. Su escepticismo se basa en la capacidad que posee la razón para explicar procesos que pertenecen a las cuestiones de hecho, no en la posibilidad de formar conocimiento certero y útil para el desarrollo del sujeto. Si la razón es incapaz de justificar la formación de conocimiento no-analítico, entonces su justificación debe estar en otras facultades. Hume considera que son la experiencia, la costumbre y la imaginación las que justifican el conocimiento y las relaciones en las cuestiones de hecho.

En este trabajo, Hume no es considerado un escéptico radical, pues argumenta en favor de una filosofía positiva del conocimiento en términos no-rationales (sin que esto implique irracionalidad). Para mostrarlo, primero se abordan los argumentos de Hume contra el pirronismo como una posición filosófica estéril e inútil. Segundo, se explicarán tres de las corrientes más importantes en favor de una etapa positiva en la filosofía de Hume que anulan la suposición de una filosofía completamente negativa y escéptica.

### 2. Diferencia con el pirronismo:

Generalmente, suele presentarse a Hume como un filósofo escéptico radical cercano al pirronismo. Según esta interpretación, Hume solo considera confiable la experiencia inmediata de los sentidos y, por tanto, lo mejor es suspender todo juicio que intente ir más allá. Esta consideración parece derivar de los primeros comentarios y críticas realizadas a su obra inicial por autores como Green y Bradley<sup>11</sup>. Ciertamente hay gran influencia del escepticismo en su obra, especialmente en la parte IV del Libro

---

11. Citados en Rawls (2000, p. 21) y en Smith (1941, p. 79-88)

I<sup>12</sup> siendo bastante difícil considerar hasta qué punto llega esta posición en su pensamiento. No obstante, hay afirmaciones claras y directas que dejan suficiente evidencia para distinguirlo del pirronismo o escepticismo absoluto.

Sexto Empírico (1993) menciona que la orientación de la escuela escéptica recibe diferentes nombres: *zetética*, por el empeño en investigar y observar; *eféctica*, por la actitud mental que surge del estudio de lo investigado; *aporética*, por investigar y dudar de todo, ya sea una afirmación o una negación. Y finalmente, *pirronismo*, por considerarse a Pirrón como una de las figuras más relevantes para la escuela escéptica (I, III, 7). El escepticismo implica la capacidad de establecer la antítesis en los fenómenos y consideraciones teóricas para llegar a la suspensión del juicio (ἐποχή) y posteriormente alcanzar la serenidad del alma (ἀταραξία) (I, IV, 8).

Los escépticos confieren el mismo valor de verdad a todas las proposiciones afirmativas y negativas, a pesar de considerarlas contrapuestas o enfrentadas (I, IV, 10). El objetivo principal del escepticismo es encontrar una serenidad en el alma, la cual solo puede ser alcanzada si se elude la angustia provocada por inclinarse hacia uno u otro juicio considerado como más fiable. La búsqueda de la verdad y la falsedad no conducen a la serenidad; solo la omisión del dogma puede lograrlo.

Un escéptico asentirá, sin mayor problema, “a las sensaciones que se imponen a su imaginación; por ejemplo, al sentir calor o frío, no diría ‘creo que no siento calor’ o ‘no siento frío’” (I, VII, 13), pero no afirmará cuestiones acerca de cosas no manifiestas. Para el escepticismo, aquellos enunciados acerca de lo no observable son autoeliminados, pues tanto su afirmación como su negación tienen el mismo valor de verdad. Sus razonamientos van acordes con lo manifiesto, “que nos enseña a vivir según las costumbres patrias, las leyes, las enseñanzas recibidas y los sentimientos naturales” (I, VIII, 17).

---

12. Bailey (2012) señala que la cuarta sección del *Tratado* deja perplejidad en los comentaristas, quienes dudan si clasificar el argumento principal de Hume contra la justificación inferencial como escéptico radical (p. 147). Considerando solo esta sección, Hume sí podría clasificarse como un filósofo pirrónico.



El escéptico pirrónico estudiará la realidad solamente para encontrar proposiciones contrarias y mostrar que ambas tienen el mismo valor de verdad y validez. No está interesado en emitir una opinión con algún grado de convicción. Cuando cierta tesis u opinión es afirmada, siempre es posible que con el tiempo se reconozca una tesis opuesta que aún sea desconocida (I, XIII, 33-34). Debido a esto, no es posible afirmar o incluso negar con seguridad alguna cosa; esto constituye el primer paso para la suspensión del juicio.

Las imágenes sensibles de la percepción se consideran seguras porque en ellas no media ni la razón (que es considerada engañosa<sup>13</sup>) ni la voluntad, lo que induce a un asentimiento. Los escépticos distinguen lo que se *piensa* del fenómeno de lo que *es* el propio fenómeno (I, X,19). Una cosa es investigar acerca de lo que se piensa del fenómeno y otra estudiar el propio fenómeno. “La miel, por ejemplo, nos parece que tiene un sabor dulce. Eso lo aceptamos, porque percibimos el dulzor sensitivamente. Tratamos de saber si, además, literalmente ‘es’ dulce. Lo cual no es el fenómeno, sino lo que piensa del fenómeno” (I, X, 20). Esta imagen o representación mental es lo que propiamente Sexto Empírico llama fenómeno y consiste “en una impresión y en una sensación involuntaria” (I, XI, 22). De tal modo, la discusión no es acerca de la forma en la que se percibe el objeto sino sobre si dicho objeto es tal cual se percibe.

---

13. “(...) si la razón es tan engañosa que casi nos arrebatara hasta lo que percibimos por nuestros ojos, ¿cómo no habrá que mirarla con recelo en las cosas no evidentes para no precipitarnos cuando la seguimos?” (I, X, 20).

### 3. Hume contra el escepticismo radical:

De esta breve descripción del escepticismo, se puede identificar en Hume, principalmente, la desconfianza en la razón y la seguridad de los sentidos (aunque no necesariamente en las impresiones inmediatas) como lo más relevante. No obstante, las consecuencias de estas impresiones son bastante distintas para el pirronismo y para Hume. El conocimiento inicia con una impresión en la mente, y todas las ideas derivadas de esa impresión poseen una conexión entre sí, sin importar que sean ideas compuestas que no correspondan a una impresión específica.

Para Hume, asumir un escepticismo radical es perjudicial para el bienestar del sujeto. Esta posición acabaría completamente con todo discurso y toda acción. Los humanos quedarían sumidos en un sueño absoluto por la suspensión del juicio hasta que las necesidades naturales insatisfechas, den fin a tan miserable existencia (cfr. EHU. 12, 161): “Pues aquí está la principal y más embarazosa objeción contra el escepticismo excesivo, que no puede resultar de él ningún bien duradero mientras permanezca en toda su fuerza y vigor” (EUH. 12, 160). “La naturaleza es siempre demasiado fuerte para la teoría [pirrónica]” (EUH. 12, 161).

Por obligación natural, el sujeto asociará las ideas de unas impresiones con otras, alterando el orden de las ideas simples. Hume desea mostrar la verdad de esto apelando a la experiencia propia y colectiva de que los sujetos dan cuenta de lo inobservado a partir de lo observado (al menos al principio de todo conocimiento). La naturaleza humana posee tres principios de asociación: 1) semejanza, 2) contigüidad y 3) causa-efecto. (THN. 1.3.6, 92 y 107). Esta última es la que más importancia tiene dentro de su filosofía. Es considerada la más satisfactoria, instructiva y fuerte “puesto que tan solo por este conocimiento podemos controlar los acontecimientos y gobernar el futuro” (EUH. 3, 26).

La importancia general reconocida en la causalidad no es algo que Hume ignore o mantenga al margen. La causalidad es necesaria para el desarrollo de su filosofía, debido a que todas sus inferencias se basan en ese principio de asociación. El principio de causalidad no es algo que el filósofo escocés intente refutar. Tampoco lo considera una fantasía que deba superarse al no corresponder con objeto real alguno. Todos los

sujetos están determinados por naturaleza a hacer inferencias causales y no pueden evitarlas (EHU. 4, 43 y THN.1.3.11, 128).

Hume considera la causalidad como sumamente necesaria para la “supervivencia de nuestra especie y la dirección de nuestra conducta en toda circunstancia y suceso de la vida” (EHU. 5, 56). Es gracias a esta asociación de ideas que el sujeto puede ir más allá de la memoria y los sentidos para anticipar y predecir eventos. Además, es la forma más importante de ampliar el conocimiento humano en las cuestiones de hecho. Predecir lo no observado a partir de lo observado no puede lograrse si solo se usan la memoria y las impresiones inmediatas como justificación. Sin la posibilidad de predecir y ver hacia el futuro, los seres humanos tendrían una vida miserable (EHU. 12, 23).

Esto demuestra que Hume no se asocia con el escepticismo radical. Para él, no es una posición filosófica útil para el bienestar y desarrollo de la vida humana. No obstante, mantiene la duda de que sea la razón el principio que justifica el conocimiento. Contrario a Descartes, Hume no cree que el conocimiento en las cuestiones de hecho pueda deducirse a partir de principios originales, claros y distintos, como si se tratara de una verdad matemática. "La alternativa adecuada, parece decir Hume, es conceder a nuestras facultades cierta autoridad inicial por defecto, y recurrir al escepticismo práctico sobre ellas sólo 'como consecuencia de la ciencia y la investigación', en el caso de que esas investigaciones revelen su 'falsedad' o 'falta de idoneidad'" (Millican, 2012, p. 59).

Asociar eventos mediante el principio de causa-efecto es naturalmente inevitable para el sujeto<sup>14</sup>. Como estos juicios son imposibles de eludir, siempre se

---

19. La naturaleza, por medio de una absoluta e incontrolable necesidad, nos ha determinado a realizar juicios exactamente igual que a respirar y a sentir; tampoco está en nuestra mano evitar que veamos ciertos objetos bajo una luz más intensa y plena, en razón a su conexión acostumbrada con una impresión presente, más de lo que podamos prohibirnos a nosotros mismos pensar mientras estamos despiertos, o el ver los cuerpos que nos rodean cuando dirigimos hacia ellos nuestra vista a plena luz del sol. (...) (THN. 1.4.1, 183).

emitirá una opinión con cierto grado de convicción a partir de lo que se ha experimentado. No importa si la razón no justifica este conocimiento, Hume ataca el núcleo del escepticismo pirrónico porque no es necesario ni posible abstenerse de emitir un juicio. Además, considera que la predicción es necesaria para la supervivencia y el bienestar del sujeto. Suponer que la *ἐποχή* es el mejor método para el bienestar, no es más que una fantasía. El antipirronismo humeano consiste en que todo intento de realizar tal empresa es anulado por la propia naturaleza humana.

#### 4. El escepticismo de Hume:

De acuerdo con Stroud (1977, p. 30-31), la exposición filosófica de Hume puede dividirse en una fase negativa y otra positiva. El escepticismo solo forma parte de la primera etapa e inicia con la idea de que, para tener un conocimiento preciso, es necesario rastrear la impresión correspondiente de una idea<sup>15</sup>. Toda idea clara debe estar asociada con su correspondiente impresión original. Si no logra identificarse dicha impresión, la idea podría ser producto de la fantasía. El escepticismo de Hume está precisamente en estas ideas fantasiosas (cfr. THN. 1. 3. 1, 72 -73)<sup>16</sup>.

Para Hume, los objetos de la mente humana pueden dividirse en cuestiones de hecho (*fact matters*) y relaciones de ideas. A estas últimas pertenecen todas las afirmaciones de la geometría y el álgebra y son intuitiva o demostrativamente ciertas. Estas proposiciones pueden ser descubiertas mediante el ejercicio del pensamiento, sin importar si ha existido alguna vez un triángulo en el universo. La negación de alguna de estas afirmaciones conduce siempre a una contradicción (cfr. EHU. 4, 27). Solo en las relaciones de ideas se puede alcanzar un conocimiento con certeza absoluta

---

15. Es imposible razonar correctamente sin entender a la perfección la idea sobre la que razonamos; y es imposible entender perfectamente una idea sin llevarla a su origen, examinando la impresión primaria de que procede. El examen de la impresión confiere claridad a la idea, y el examen de la idea confiere una similar claridad a todo nuestro razonamiento” (THN.1.3.2, p. 72).

16. Por esta razón, Falkenstein (2012) considera que si hay en algo que para Hume debe ser tratado bajo el escepticismo son los asuntos de la religión y la *escuela metafísica* “no en la experiencia diarias o la ciencia natural” (p. 104).

mediante el mero ejercicio de la razón. Esto se debe a que la negación de una proposición analítica de este tipo incurre siempre en una contradicción (cfr. THN. 1. 3. 1, 70).

En las cuestiones de hecho no ocurre lo mismo: “Lo contrario a una cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar contradicción y es concebido por la mente con la misma facilidad y distinción que si fuera totalmente ajustado a la realidad” (EHU. 4, 26). La negación de una cuestión de hecho no constituye una contradicción lógica; por lo tanto, la sola razón es incapaz de otorgar algún grado de certeza a este tipo de juicios: “Que el sol no saldrá mañana no es una proposición menos inteligible ni implica mayor contradicción que la afirmación saldrá mañana” (EHU. 4, 26-27). Este es un argumento pirrónico, pues para la razón las dos proposiciones contrarias tienen el mismo valor de verdad. No obstante, como es imposible abstenerse de emitir un juicio, su justificación deberá estar en otra facultad o darse de alguna manera que no apele a la razón.

Considérese el ejemplo de las bolas de billar. Cuando la bola 1 impacta a la bola 2 no es menos concebible pensar que la bola 2 *se moverá*, o bien permanecerá *inmóvil*. De la misma forma, el movimiento puede considerarse a la izquierda, la derecha o al frente sin que ninguna de las opciones se muestre como menos inteligible considerada solamente bajo la luz de la razón. El primer paso para eludir esta suspensión del juicio será introducir la experiencia a la ecuación. “Preséntese un objeto a un hombre muy bien dotado de razón y luces naturales. Si este objeto le fuera enteramente nuevo, no sería capaz, ni por el más meticoloso estudio de sus cualidades sensibles, de descubrir cualquiera de sus causas o efectos” (EHU. 4, 28).

La razón sin la experiencia no podría operar. Por sí sola no puede descubrir *a priori* la relación de causa y efecto en un fenómeno observado por primera vez. Si la causalidad se descubre con independencia a lo experimentado, entonces desde el primer momento una persona podría inferir con total certeza tanto que la bola se moverá como la dirección en la que lo hará sin que sea necesario haberlo visto con anterioridad (EHU. 4, 29). Podría intentar adivinar o imaginar su reacción, pero hasta no experimentarlo, debería declarar su ignorancia. La única razón por la cual se considera

imposible que la bola 1 se mueva en dirección contraria al impacto con la bola 2 es porque nunca se ha experimentado tal movimiento en condiciones normales. La razón no podría aportar por sí sola una justificación para no considerar con igual validez y certeza un movimiento en cualquier otra dirección (cfr. EHU. 4, 30-31).

La convicción de Hume acerca de la necesidad de la experiencia es tal, que incluso la proposición: *lo que tiene un comienzo tiene también una causa de su existencia*<sup>17</sup> no es ni intuitiva ni demostrativamente cierta. Aceptarla o negarla sin tener en cuenta la experiencia es un acto arbitrario. Sin la experiencia, la razón no podría encontrar una justificación para inclinarse en su favor o en su contra, pues ninguna de las dos resulta ni ininteligible ni lógicamente contradictoria. Lo mismo puede decirse de la proposición: *es imposible que una cosa pueda empezar a existir sin principio generativo*. Para Hume, también es imposible probar su validez de manera demostrativa.

La razón es porque las ideas de causa y efecto son distintas. Resulta fácil concebir cualquier objeto como no existente en un cierto momento y como existente en otro, sin que sea necesario unir la idea de causalidad ni la del comienzo de su existencia (THN. 1. 3. 3, 79-80). Un ejemplo que podría ilustrar lo que Hume intenta exponer es el siguiente: supóngase un sujeto que observa un árbol en el que no puede verse ningún fruto. Si el mismo sujeto observa ese árbol unos meses después y logra ver una manzana, esta será considerada como no existente hace unos meses y existente ahora sin que esto implique una relación causal entre el árbol y el fruto. Además, no hay en el árbol ninguna característica que se llame *causa* ni en la manzana una que se llame *efecto*. Incluso si existieran, tampoco hay experiencia de nada que se llame *causalidad* entre ambos objetos. Como todas estas ideas son distintas y separables, no puede deducirse la existencia de una a partir de la otra porque son lógicamente independientes.

Otra dificultad derivada de esta cuestión es la de considerar la imposibilidad de una existencia sin causa. Si un objeto no tiene una causa, entonces este debería tener la

---

17. Esta proposición es conocida en la literatura como la *máxima causal*.

capacidad de producirse a sí mismo. Sin embargo, para Hume esto es un contrasentido. Al considerar un objeto como causa de sí mismo, se “supone que cuando negamos la causa estamos aun afirmando lo que expresamente negamos: que debe haber una causa; por ello, se toma al objeto mismo como causa” (THN. 1. 3. 3, 81). Si se pretende la exclusión de las causas, estas deben ser excluidas completamente. Y si todas son las causas son excluidas entonces tampoco podría considerarse a un objeto como *causa sui*:

Si toda cosa debe tener una causa, se sigue que al excluir las demás causas deberemos aceptar al objeto mismo o a nada como causa. Pero precisamente el punto de la cuestión es si toda cosa debe o no tener una causa; y según las reglas de todo razonamiento válido, esto es lo que no puede darse por supuesto. (...). Dado que no es del conocimiento o de un razonamiento científico de donde derivamos la opinión de la necesidad de que toda nueva producción tenga una causa, esa opinión deberá surgir necesariamente de la observación y la experiencia (THN.1.3.3, 82).

Es importante señalar que la experiencia que Hume señala como la salida al escepticismo de la razón, no debe ser confundido con una experiencia inmediata en el mismo sentido que el pirronismo. La experiencia inmediata no es tampoco la justificación para el conocimiento causal. La sola observación de un objeto no revela ninguna impresión causal y por tanto, carece de la impresión que corresponde a las ideas tanto de la causalidad como de la conexión necesaria.

## **5. Del escepticismo radical a una concepción positiva de la causalidad como discusión abierta:**

La tesis de la causalidad en Hume es discutida desde tres interpretaciones: 1. La tradicional o positiva<sup>18</sup>; 2. El realismo escéptico (*sceptical realism*); 3. El proyectivismo. Quienes defienden cada una de estas posiciones difieren en muchos aspectos, pero esto no impide obtener una definición general tomando los puntos en común presentados en sus determinadas posiciones.

---

18. Esta denominación es dada por Blackburn (2000, p. 100).

### 5.1. La interpretación *tradicional* o positiva:

La interpretación tradicional considera que Hume es simplemente un *regularista de las causas*. Su filosofía se considera escéptica en lo que respecta a la *conexión necesaria*. No hay experiencia alguna de una *conexión necesaria* en los objetos de la experiencia, solamente puede observarse la regularidad y la continuidad en sus relaciones.

Se dice que “*c* causa *e* si y solamente si, *c* es contigua y anterior respecto de *e*, y los eventos similares a *c* (los *C* s) están constantemente unidos con eventos similares a *e* (los *E* s)”<sup>19</sup> (Beebee, 2012, p. 137). Cualquier individuo considerará a *c* como la causa de *e* debido a que una se sigue de la otra de manera regular. Esta observación no permite ir más allá para suponer la verdad de una conexión necesaria. Millican (2007b) llama a esta regularidad el *principio de uniformidad* (p. 167). Según él, no importa si este principio resulta falso en la naturaleza. Tampoco importa si carece de satisfacción teórica, es “nuestro único método respetable de inferencia acerca de lo inobservado” (Millican, 2012, p. 60).

Los autores que se acercan a esta posición rechazan la existencia de la *conexión necesaria* en el *mundo externo*. Al tratarse solo de una transición de la mente (o una impresión interna), no puede representar características de un mundo independiente y exterior. No importa si el sujeto está determinado por su naturaleza (cfr. THN. 1. 3.12, 133) a crear esas relaciones y considerarlas necesarias, si no pueden conocerse a través de la experiencia directa, entonces no son una descripción de mundo.

No debe pensarse que los tradicionalistas consideran la causalidad como algo marginal o negativo. No se trata de un escepticismo absoluto que condena estas relaciones como imposibles de sostener. Hume es considerado como un escéptico frente a lo inductivo “en el sentido de mostrar que la extrapolación inductiva desde lo

---

19. Muchas de las referencias utilizadas en este trabajo provienen de artículos y libros publicados en inglés. Para una mejor eficacia en la exposición se ha decidido traducirlas al español. La traducción es propia.



observado a lo inobservado carece de cualquier garantía racional independiente”. [Pero] “¿Qué, después de todo, se espera realmente de nosotros en respuesta a este argumento escéptico, incluso si se acepta completamente? ¿Él seriamente está proponiendo que debiéramos dejar de plantear inferencias acerca de lo inobservado? (Millican, 2012, p. 57-58). Para Hume, el sujeto cree en una cierta uniformidad general en la naturaleza, aun si esta creencia está fundada en una costumbre instintiva y no en la razón (cfr. Millican, 2007b, p. 614). La creencia en la causalidad no es un asunto que pueda hacerse a un lado y omitirse fácilmente.

Beebe (2007, 2012) considera que el rechazo a la objetividad de la conexión necesaria en la interpretación tradicional puede deberse a tres perspectivas relacionadas con las dos definiciones que Hume ofrece acerca de la causalidad. Según el filósofo escocés, la causa se puede definir de dos maneras: 1) como un “objeto precedente y contiguo a otro de modo que todos los relacionados al primero estén situados en relaciones parecidas de precedencia y contigüidad con respecto a los objetos semejantes al último”; 2) como “un objeto precedente y contiguo a otro, y unido de tal forma con él que la idea del uno determina a la mente a formar la idea del otro, y la impresión del uno a formar una idea más viva del otro” (THN. 1. 3. 14, 170). Con estas definiciones, la interpretación tradicional considera: 1) Que la conexión necesaria no forma parte de la definición y significado de la causa. 2) Que sea parte de ella, pero bajo la condición de revisar lo problemático en el concepto. 3) Que Hume lo acepta en el significado común de causa, pero no ofrece ninguna revisión y por tanto el concepto es simplemente defectuoso (Beebe, 2012, p. 137-138). Esta última opción es la que consideran válida.

El problema de aceptar que la aparente necesidad en la causa es una simple *sucesión regular* sin que esto suponga nada más es que compromete a Hume a aceptar una posición semejante a la tesis del ocasionalismo de Malebranche (Craig, 2000, p. 113). La unión entre un efecto y una causa particular, al no tener un sustento de conexión necesaria, tendría que ser arbitraria o ser garantizada por algo externo a los objetos aprehendidos y al sujeto de la aprehensión. Ambas posibilidades son rechazadas expresamente por Hume. Si al observar un evento donde de un objeto P se sigue otro Q no puede tenerse impresión alguna acerca de una causa necesaria, ¿por

qué la suma de los eventos particulares podría suponer una diferencia? Por sí solas, no pueden dar nunca una nueva idea, y esto no cambia con el conjunto.

Supongamos que se nos presentan dos objetos, y que uno de ellos es causa del otro; es claro que, por la simple consideración de uno o de dos objetos a la vez, no podremos nunca percibir el vínculo que les une, ni ser capaces de afirmar con certeza que existe conexión entre ellos. No hay un solo ejemplo por el que podamos llegar a la idea de causa y efecto, o conexión necesaria de poder, fuerza, energía y eficiencia. Y si nunca vemos otra cosa que conjunciones entre sí, nunca seremos capaces de tener ideas tales (THN. 1.3.14, 163).

Ni con miles de ejemplos donde se conjugan objetos P y Q podría darse la mínima noción de que la próxima vez que ocurra P, se seguirá Q. Es decir, la arbitrariedad del efecto no se transforma en certeza solo por la contemplación conjunta y la semejanza. Para establecer una conexión necesaria se requiere más que la sola regularidad. Si no se garantiza desde el sujeto, entonces tendrá que serlo por algo externo. Como no pueden conocerse las fuerzas en los objetos, la garantía deberá estar en algo superior. Este es un asunto que Hume rechazaría al ser algo tan alejado de la experiencia del sujeto, además de apelar a poderes ocultos que van más allá de toda posibilidad empírica.

## 5.2. Realismo escéptico<sup>20</sup>:

El realismo escéptico considera que la interpretación tradicional falla al no tomar en cuenta dos nociones distintas y de suma importancia en el pensamiento de Hume: lo *ontológico* y lo *epistemológico* (Strawson, 1989, p.14). Para Hume, la causalidad no solo hace referencia a una sucesión en los objetos que la mente logra concebir (lo epistemológico), también refiere a una característica del mundo natural

---

20. Interpretaciones como la de Mendoça (2009) y Aguilar (1987), se diferencian del realismo escéptico porque la objetividad de la relación causal subyace en el mundo externo, en lo ontológico. Lo que falla es lo subjetivo, de ahí que las relaciones causales a nivel epistemológico sean imperfectas en la mayoría de los casos.

que subyace en estos eventos y que es independiente de la mente del sujeto (ontológico) (cfr. Winkler 2000).

Yolton (2000) señala que Hume divide la realidad en dos: lo moral y lo físico (cfr. p.112). En el dominio de lo moral se incluyen lo intelectual, las impresiones, las pasiones, los juicios, la imaginación, la razón y el entendimiento. En el ámbito de lo físico se encuentran la anatomía y los fenómenos de la naturaleza, como la gravedad, la elasticidad y los poderes que explican el movimiento de los cuerpos. No obstante, no todas las propiedades de lo físico son aprehensibles por el sujeto de la misma manera en que las percibe.

Para sustentar esta tesis, se hace referencia a ciertos pasajes de las primeras *Investigaciones* en los que Hume se refiere a *fuerzas o poderes ocultos* que subyacen en las relaciones causales. Estos poderes son los responsables de que “la idea de conexión necesaria refiera a genuinas conexiones necesarias mentalmente independientes de modo que, si pudiéramos penetrar en la verdadera naturaleza subyacente de las causas, seríamos capaces de discernir los poderes (causales) por los que las causas realmente necesitan, absolutamente, sus efectos” (Beebee, 2012, p.138).

Don Garrett (2008) señala que, sin importar que Hume asuma para su filosofía la teoría de las ideas manejada por sus antecesores, rechazará enfáticamente el principio cartesiano de que las ideas deben constituir la base para la creencia en el *mundo externo* (p. 41). Este rechazo fundamenta su escepticismo mitigado o académico. La limitación del entendimiento impide conocer la verdadera naturaleza de los objetos. La filosofía del entendimiento en Hume busca demostrar que los sujetos pueden “comerciar con un mundo de objetos independientes a través de una especie natural de juicios, los cuales involucran una sistemática confusión de ideas” (Wright, 1983, p. 5). Esta confusión de ideas es el origen de los juicios erróneos sobre los objetos naturales. Así, aunque se sospeche una *necesidad* que conecte un objeto A con un objeto B, la forma en que operan las fuerzas que los unen permanece oculta para el sujeto, haciendo que sus ideas sobre esta cuestión sean inadecuadas.

Así, el error que solemos cometer cuando se trata de la idea de conexión necesaria es el error de sostener que deriva de una impresión de sensación, y sostener

así que percibimos realmente la necesidad. Por tanto, nuestra idea de conexión necesaria es defectuosa, en el sentido de que -al derivarse de una impresión de la reflexión- no puede representar adecuadamente la necesidad real en la naturaleza; no obstante, logra referirse a la necesidad real (Beebee, 2012, p. 138).

Los realistas escépticos argumentan que estos *poderes ocultos* son reales. Son la única forma de explicar y contrariar la arbitrariedad atribuida a la regularidad por parte de la interpretación tradicional. La actividad científica es la encargada de un acercamiento asintótico a esos poderes que subyacen en los objetos. Si tales fuerzas no existieran, sería imposible dictaminar que un objeto A cause un objeto B y no cualquier otro objeto. Esto se relaciona con la eliminación del azar en la naturaleza física (cfr. THN. 1. 1. 4, 10). Si el azar es considerado como verdadero, es solamente por ignorancia a las cuestiones científicas.

La posición de Wright (2000), en tanto que afirmación de la existencia de los *poderes ocultos* como reales e independientes de la mente, fortalece la tesis de la *conexión necesaria* como genuina, absoluta e independiente de la mente. De este modo, cuando hay un error en la atribución de *conexión necesaria*, esta deriva de un error en la impresión sensible y no en la percepción de dicha necesidad. Por tanto, la idea de *conexión necesaria* será deficiente y no puede representar adecuadamente la conexión en la naturaleza.

La creencia de que un objeto A es causa necesaria de un objeto B, es en todo caso, parcialmente cierta. El sujeto podría fácilmente equivocarse en esta aseveración debido a que no sabe con seguridad si específicamente la proposición *A causa B* será siempre verdadera. Reconoce la necesidad de una relación causal en los objetos para mantener la regularidad en la naturaleza, pero no una parte de ese hecho permanece oculta para él. En este sentido, la conexión necesaria representa una característica del mundo exterior, pero la percepción que se tiene de esta no es un fiel retrato de lo que realmente ocurre en la naturaleza: “(...) [E]ste error no juega ningún papel en el significado de "causa": nuestra idea de conexión necesaria realmente se refiere a la necesidad real, incluso si somos propensos a equivocarnos sobre la naturaleza de lo que así representamos” (Beebee, 2012, p.140).

Para Broughon (1987), esta interpretación puede compararse con la teoría gravitacional de Newton. Según ella, se puede pensar en estos poderes sin equivocación alguna debido a que “nuestra idea de fuerzas y poder en la naturaleza es la idea de aquello que es manifestado en constante conjunción de cualidades observables”. “Pensamos que hay una cosa u otra en los objetos que explica la constancia de tales conjunciones: sabemos que hay alguna cualidad desconocida en los objetos que da cuenta por el hecho de que, si no hubiese ocurrido el primer evento, tampoco lo haría el segundo” (p. 237). Sería imposible observar tales fuerzas ocultas en los objetos del mismo modo que no puede tenerse experiencia alguna de la gravedad más que por una experimentación indirecta.

El escepticismo está dirigido a cómo operan esas fuerzas de las que el sujeto tiene noticia, pero que permanecen ocultas. La regularidad no es arbitraria y tampoco depende del sujeto, pero la forma en que funciona no es manifiesta para el sujeto. Estos poderes causales pueden suponerse con legitimidad, aunque no pueda averiguarse en qué consistan. Es natural que el sujeto quiera conocer y saber más sobre estos poderes que subyacen en las cosas de una u otra forma, y por eso al menos imagina cómo podrían ser (p. 232).

El realismo escéptico, sin embargo, presenta una contradicción. Si se acepta, como lo hace Hume, que los sujetos solo tienen ideas de aquello precedido de alguna forma por las impresiones, entonces no podrían tener una idea representativa de lo que son estas fuerzas ocultas si no existe ninguna impresión que le corresponda (cfr. Blackburn, 2000, pp. 100-101). La idea de causalidad sería una idea sin impresión, y en este sentido, nada distinta de una fantasía. Si no hay impresiones precedidas ni relacionadas con la existencia real y mentalmente independiente de la causalidad, sería absurdo tener una idea de ella que pueda justificarse legítimamente como verdadera.

Para Strawson (1989) se puede evitar esta contradicción alegando que se tienen *ideas relativas* de los objetos y no una idea concreta que represente la naturaleza bajo una especie de subjetividad que no se limita a la simple regularidad. Toda necesidad es entonces un sentimiento semejante a los forjados mediante la matemática (p. 157) y expresan una característica real constitutiva de naturaleza (p. 254). El problema con

esta interpretación menciona Beebee (2012), es la poca evidencia textual que se encuentra en los textos de Hume que consideren realmente un subjetivismo con ideas relativas y absolutas (p. 140). Aun si evita los problemas de la interpretación tradicional y el realismo escéptico de Wright, no es necesario considerar ningún realismo para entender la teoría de Hume acerca de la causalidad.

### **5.3. Proyectivismo:**

Estos problemas con el realismo escéptico fueron razón suficiente para explorar otra interpretación. El proyectivismo pretende ser el punto medio entre la interpretación tradicional y el realismo escéptico:

Comparte con el realismo escéptico la idea de que nuestro discurso y pensamiento causales hacen algo más que registrar simplemente la existencia de regularidades en la naturaleza, y con la versión de Wright del realismo escéptico la idea de que esto implica el despliegue legítimo de la idea de conexión necesaria. Sin embargo, la interpretación proyectivista comparte con la interpretación tradicional una interpretación ampliamente empirista de Hume, según la cual la experiencia impone límites estrictos a lo que puede representarse, a través de nuestras ideas, en nuestro pensamiento y nuestro discurso (Beebee, 2012, p. 141).

El proyectivismo no se compromete con una profunda y oculta ontología que da objetividad al principio de causalidad y conexión necesaria, pero tampoco lo considera como una simple regularidad injustificable. Considera más provechoso un acercamiento enfocado en lo específicamente humano, es decir, su naturaleza y disposiciones de interpretación. Aquellos aspectos fácilmente identificables de la experiencia en los que se sustentan (Craig, 2000, p. 133).

Blackburn (1993) es una figura central en esta interpretación. Para él, no es necesario suponer que Hume recurre a ideas de existencia externa y corporal para justificar las ideas de conexión necesaria y causalidad. Hay una diferencia entre lo que puede suponerse y lo que puede concebirse (cfr. p. 96). Es decir, para afirmar algo sobre el mundo exterior no es necesario suponer más allá de lo que se concibe a partir de la impresión. Esto llevaría a negar el cognitivismo, ya que la relación de causa y efecto

no pertenece realmente a los objetos ni corresponde a una realidad externa. Sin embargo, todavía se puede hablar con sentido de la causalidad: “La interpretación proyectivista cuadra el aparente círculo adoptado mediante un acercamiento no cognitivista – en una mano, la idea de la conexión necesaria es desarrollada de forma legítima en nuestras inferencias causales, pero en la otra ningún aspecto de la realidad responde por esta idea” (Beebee, 2012, 141).

Según Blackburn (1993) y Stroud (2000), no hay diferencias específicas entre los objetos externos y las percepciones del sujeto. Más específicamente, no hay distinción entre las pasiones y las impresiones de objetos. Por ejemplo, cuando se observa el choque de bolas de billar, en esos objetos no hay más que un simple choque. Sin embargo, el sujeto siente la necesidad de profundizar más allá de esa mera regularidad. Este deseo se denomina nexo causal (Blackburn, p. 98). Puede parecer que la causalidad opera de forma regular no por simple coincidencia, pero este sentimiento no le otorga un lugar en la naturaleza del mundo. Es decir, podría no existir en el mundo externo tal regularidad proyectada desde los deseos del sujeto.

La teoría de las ideas de Hume permite descubrir cierta necesidad en los objetos sin comprometerse con referencias dudosas sobre el mundo exterior. El proyectivismo utiliza el sentimentalismo que Hume atribuye a las cuestiones morales para explicar la causalidad en el mundo físico. Los juicios de la experiencia y los juicios morales tienen exactamente el mismo sentido; por lo tanto, no son inherentes al objeto, sino que dependen de la mente y la actitud de un sujeto que se proyecta en ellos: “(...) *proyectamos* esto dentro de los objetos de nuestra experiencia o juicio, de modo que el cuadro que observamos parecerá hermoso o el asesinato parecerá un vicio gracias a la proyección de los sentimientos relevantes, y correspondientemente los juzgamos gracias a la proyección del sentimiento relevante” (Beebee, 2012, p.140).

Para Stroud (2000), esta posición es clara. No hay razón para considerar los juicios sobre los objetos como algo distinto de los juicios morales. La idea de vicio no puede denotar nada en el objeto al que se aplica; sin embargo, el sujeto puede considerar verdadero ese juicio, aunque no haya en él nada virtuoso o vicioso (cfr. p. 17). Gracias a la proyección sobre el objeto, se pueden juzgar genuinamente

características que parecen pertenecer al objeto desde la propia percepción. La proyección del sentimiento de regularidad sobre los objetos los convierte en algo inteligible para el sujeto, sin que sea necesariamente parte de los objetos que juzga. Al igual que en el realismo escéptico, el error en los juicios es subjetivo.

La interpretación proyectivista es la opción más viable y será la base de este trabajo. Al proponer que los juicios causales y los fenómenos físicos en general son una proyección de la naturaleza moral del sujeto, se aclara tanto el naturalismo como el subjetivismo en la filosofía de Hume. El punto de partida de la causalidad no está en las impresiones mismas; más bien, el sujeto, siguiendo sus disposiciones e inclinaciones naturales, une las impresiones dispersas en un complejo inteligible. Además, esta interpretación resuelve el problema de la objetividad de la conexión necesaria y las relaciones causales, argumentando que estos asuntos no residen en las cosas mismas, sino en el sujeto que proyecta su naturaleza sobre las impresiones e ideas.

No obstante, es necesario señalar que el proyectivismo aquí aceptado no apela a la división de la realidad en ficciones y hechos<sup>21</sup>. De modo que no considera ni el realismo ni el idealismo. En la posición tradicional y cierto proyectivismo, se acepta un realismo implícito al considerar que las relaciones causales y la conexión necesaria son ficciones del sujeto que no se corresponden con la realidad (cualquiera que sea su similitud). Esto implica que en la realidad podría no presentarse conexiones necesarias. La realidad se divide en dos: 1) una objetiva, que afirma al menos un hecho, a saber, la negación de la causalidad y la conexión necesaria; y 2) una subjetiva, que considera la causalidad y la conexión necesaria como ficciones ineludibles.

---

21. Tampoco se apela a la doble existencia, esto es, por un lado, la existencia de las ideas, y por otro la de los objetos ideados. Si bien Hume no niega la posibilidad de un mundo independiente de las impresiones, no afirma nada sobre él. Tampoco lo toma en cuenta para la formación de su sistema filosófico como algo más que una suposición necesaria. Que las ideas puedan ser copias de las impresiones, no implica que tengan una existencia distinta (como para Locke). Su diferencia no está en que sean ontológicamente distintos sino en la intensidad con la que estas hieren a la percepción del sujeto.



La división de la realidad en el realismo escéptico es más evidente. La realidad se comporta objetivamente de forma causal y con conexión necesaria. Las impresiones que llegan al sujeto desde ese mundo externo poseen de algún modo un pequeño *destello* de la realidad de sus objetos. La representación del objeto (la impresión) es un reflejo inexacto del objeto exterior (de ahí que haya errores y se considere la probabilidad de ocurrencia causal). La afirmación de que la realidad objetiva es en principio desconocida, pero de algún modo accesible al conocimiento humano contradice la posición de Hume sobre la imposibilidad de conocer cualquier cosa sobre las fuentes de la impresión<sup>22</sup>.

El proyectivismo supuesto en este trabajo, considera los principios de causalidad y de conexión necesaria como una proyección de la naturaleza humana hacia las impresiones, no hacia los objetos de las impresiones. La referencia a *objetos* tiene la carga del realismo, razón por la que podría confundirse la proyección con una ficción. El mundo externo, en tanto que objetos que existen como independientes al sujeto, es algo que no puede tenerse en cuenta debido a que no puede ni confirmarse ni negarse su pertinencia.

## 6. Conclusiones:

Cada una de las interpretaciones anteriores demuestra que la idea de Hume como un escéptico que solo llevó el empirismo a sus últimas conclusiones es una interpretación refutada. Las propias declaraciones de Hume contra el escepticismo son bastante claras. Esto resalta el poco cuidado con el que se ha interpretado su filosofía, permitiendo que sus palabras pasen inadvertidas. Si bien Hume comparte con el pirronismo una postura similar frente a la razón, su intento de explicar el conocimiento humano mediante mecanismos distintos de la fantasía y la ilusión es algo que, gracias a Kemp Smith, se ha comenzado a valorar y expandir. Hume no es más escéptico que

---

22. “La primera clase [la impresión] surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas” (THN. 1. 1. 2, 7).

muchos de sus contemporáneos y busca una explicación para superar el escepticismo, como lo demuestra la reciente discusión acerca de la causalidad en su filosofía.

Si bien este trabajo se distanciará tanto del realismo escéptico como de la interpretación tradicional y adoptará el proyectivismo, esto no significa que esta última interpretación sea aceptada sin modificaciones. En el proyectivismo aún subyace la separación entre epistemología y ontología, lo que permite hablar de un cuasi-realismo e incluso abre el camino para considerar las impresiones y las ideas como algo que no solo se diferencia por el grado de vivacidad. No hay una existencia propia de las ideas en tanto que ideas, ni de las impresiones en tanto que impresiones. La existencia que traen consigo las impresiones no se diferencia, agrega ni quita nada a la de las ideas. Su existencia es exactamente la misma, por lo que distinguir las y multiplicar existencias es innecesario. Incluso el mismo Hume se distancia de la discusión entre el idealismo de Berkeley y el realismo representativo, alegando que no importa si existen o no objetos que producen sensaciones. La discusión acerca de si existen o no objetos externos es irrelevante y es reemplazada por la cuestión de cómo se fundamenta la creencia en esos objetos. Lo importante para Hume es cómo, a partir de la naturaleza humana y la experiencia, el sujeto forma las creencias que de hecho posee.

## CAPÍTULO II. EL NATURALISMO Y LA CAUSALIDAD

### 1. Introducción:

En el capítulo anterior se abordó la razón por la cual Hume no se considera un escéptico radical. Al igual que sus contemporáneos, el filósofo escocés también argumenta contra el escepticismo. Sin embargo, reconoce la incapacidad de la pura reflexión para justificar el conocimiento en las cuestiones de hecho, ya que la razón por sí sola es insuficiente y necesita de otras facultades como la sensitiva (experiencia) y la imaginación (impulsada por la naturaleza humana) para vencer al escepticismo.

El presente capítulo tiene el objetivo de fortalecer la explicación contra el escepticismo mediante una propuesta positiva a favor de la formación del conocimiento certero. También busca demostrar que en la filosofía de Hume no existe el azar (lo indeterminado) y que el concepto de probabilidad está más ligado al desconocimiento por parte del sujeto que a una conexión aleatoria o irregular. Por tanto, no sería el caso que de las mismas causas surjan efectos distintos sin que sean modificadas o intervenidas por otras causas ocultas.

El enfoque será, primero, definir la noción de naturalismo en contraste con la lectura *simplemente regularista* de la interpretación tradicional de la causalidad. Segundo, se discutirá acerca de las fuerzas secretas que aparentemente subyacen en la materia como algo improbable. Esto desmentirá el supuesto del realismo escéptico sobre lo incognoscible en la realidad, para dar soporte objetivo a la explicación de la causalidad. Tercero, se explicará cómo se forman las ideas de causalidad y conexión necesaria en las cuestiones de hecho bajo la interpretación proyectivista, sin que ese subjetivismo anule la objetividad de la fundamentación.

## 2. El Naturalismo:

Referirse al naturalismo como algo completamente separable de la explicación y la justificación de la causalidad y la conexión necesaria es complicado, pues es un concepto que se comprende mejor de manera implícita que explícita. En este sentido, lo que se entiende por *naturalismo* será aclarado completamente durante el desarrollo de la tesis. Sin embargo, es posible presentar una noción general como base introductoria al concepto de *naturaleza humana*.

Norman Kemp Smith (1941) considera por primera vez la perspectiva naturalista como respuesta y solución al escepticismo enfocado en la razón. Será naturalista todo aquello determinante para el sujeto, como las impresiones (emociones, sentimientos, pasiones, sensaciones) que subordinan a la razón gracias a una disposición propia de la configuración innata del sujeto: "(...) la filosofía de Hume puede ser descrita más adecuadamente como *naturalista* que como escéptica, y ese es su principio rector es la total subordinación de la razón -(...)- a las sensaciones y el instinto, i. e. a las 'impresiones' de sensación y reflexión (Smith, p. 84).

El naturalismo supone una cierta disposición o inclinación del sujeto a generar una creencia obligatoria como resultado de su configuración humana (es decir, su naturaleza humana). Estas creencias no pueden ser evitadas por el sujeto y, por tanto, son indispensables y superiores a cualquier duda escéptica (cfr. Smith, 1905, p. 152). La forma en que el sujeto piensa está definida por esas configuraciones naturales, incluso si la razón y la fantasía entorpecen el proceso para su justificación. Si la razón y las impresiones inmediatas suelen ser corregidas con la experiencia y la costumbre, se necesita un principio sólido que pueda justificar la pertinencia del conocimiento como algo más que una simple regularidad. El naturalismo es la clave para abandonar el escepticismo que la razón por sí sola no puede superar; además, justifica la objetividad del conocimiento.

El otro sentido de naturalismo que se asumirá es el de la continuidad entre los principios que rigen el mundo natural y el mental. En este sentido, si se acepta un método causal y una conexión necesaria en los fenómenos de la naturaleza, el naturalismo permite hablar de los fenómenos mentales en los mismos términos. Para

Hume, las impresiones de reflexión y las de sensación no se representan distintas. No son un reino dentro de otro ni dos mundos paralelos, cada uno con sus propias reglas. Los métodos con los que se indaga el mundo natural y los términos con los que se entienden sus objetos de investigación también sirven para comprender y estudiar fenómenos mentales como las voliciones y la moral. Esta es la intención de Hume al introducir el método experimental en la moral.

### 3. La inexistencia de las fuerzas secretas:

Al investigar sobre el origen de la causalidad, Hume concluye que no hay nada en el objeto mismo que pueda llamarse *causa* o *efecto*. Si esto cierto, la experiencia de objetos (sus meras impresiones) no puede ser el fundamento de la idea de causa: “Es imposible, por tanto, que cualquier argumento de la experiencia pueda demostrar esta semejanza del pasado con el futuro, puesto que todos los argumentos están fundados sobre la suposición de aquella semejanza” (EHU. 4, 39). Que en las impresiones de la materia no hay nada que pueda llamarse causa o efecto, es algo que, según Hume, incluso los racionalistas cartesianos<sup>23</sup> han aceptado:

En efecto, algunos de ellos, especialmente los cartesianos, al haber establecido como principio nuestro perfecto conocimiento de la esencia de la materia, han inferido de un modo muy natural que esta no posee eficacia alguna, siéndole imposible comunicar por sí misma el movimiento o producir ninguno de los efectos que le atribuimos (THN. 1. 3. 14, 159).

Los filósofos se han esforzado por justificar términos como fuerza, poder, energía, cualidad productiva o eficacia en los objetos para explicar la causalidad que los relaciona. Hume considera a estos términos como vacíos y ficciones. Para que una idea no sea una ficción ni un término vacío, es necesario que posea una idea adecuada, es decir, que corresponda con una impresión. La sola búsqueda de los significados o definiciones de estos términos no constituye una solución. Sin una experiencia que

---

23. En esta afirmación, Hume no señala necesariamente a Descartes, sino que considera el ocasionalismo de Malebranche como el objeto de su crítica.

determine la verdad de esas definiciones, la razón por sí sola podría aceptar sin contradicción tanto su afirmación como su negación, ya que no puede producir percepciones originales. La razón, al ser distinta de la experiencia, no podría llevar a concluir la necesidad de una causa o cualidad productiva (cfr. THN. 1. 3. 14, 157).

Hume señala que este racionalismo ha fracasado en sus intentos de explicar la causalidad acudiendo a formas sustanciales, accidentales y facultades que tampoco refieren a ningún objeto conocido. Solo prolongan la explicación *ad infinitum*. Para evadir este problema, se ha pretendido explicar la causalidad mediante un *influjo de fuerzas y energías secretas u ocultas*. Estas fuerzas secretas son “totalmente desconocidas y (...) resulta vano que las busquemos en las cualidades conocidas de la materia” (THN. 1. 3. 14, 159). Como la esencia de la materia solo señala su extensión, la movilidad debe ser proporcionada desde fuera de la materia. Si la materia es esencialmente inactiva y carece de cualquier poder para producir, comunicar o continuar cualquier tipo de movimiento y es posible observar estos movimientos en la materia, entonces su motricidad debe ser de origen divino (THN. 1. 3. 14, 159; EHU. 5, 43-44).

Como las ideas de fuerzas ocultas o secretas no son (ni pueden ser) por definición ideas adecuadas, entonces no hay forma de diferenciarlas de la ficción y su valor de verdad no puede contrastarse. Es “imposible que podamos tener idea alguna de poder y eficiencia a menos que puedan mostrarse algunos ejemplos en que este poder se *perciba* ejerciéndose por sí mismo” (THN. 1. 3. 14, 160). Ahora bien, si su conocimiento es de origen divino, como Dios es una idea inadecuada (al no poseer una impresión), no constituye una solución para Hume.

Si la experiencia no media en su conocimiento entonces podría asumirse que son ideas innatas; sin embargo, Hume rechaza expresamente el principio de ideas innatas (THN. 1. 3. 14, 160). Si el sujeto pudiera conocer las causas *a priori*, entonces podría conocer sus relaciones con una certeza absoluta (cfr. Millican, 2012, p. 60), pues se trataría de relaciones de ideas en el mismo sentido que las matemáticas. Si esto fuera verdad, entonces sería imposible equivocarse en los efectos que la causa produce, pues sería contradictorio aceptar su negación. Pero es falso que los sujetos no se equivocan

en sus predicciones causales, y también es falso que la negación de una cuestión de hecho constituye una contradicción. Por tanto, no puede conocerse *a priori* ninguna relación causal. “[C]oncluyendo desde el primer momento mismo que no tienen idea adecuada alguna de poder o eficiencia en un objeto, pues ni en el cuerpo ni en el espíritu, ni en naturalezas superiores ni inferiores, son capaces de descubrir un solo ejemplo de ese poder” (THN. 1. 3. 14, 160):

La misma conclusión se sigue necesariamente de la hipótesis de quienes sostienen la eficiencia de las causas segundas y atribuyen a la materia un poder y energía derivados, sí, pero reales. En efecto, como reconocen que esta energía no reside en ninguna de las cualidades conocidas de la materia, la dificultad sigue estando en lo concerniente al origen de esa idea. Si tenemos de verdad una idea de poder, podremos atribuir poder a una cualidad desconocida; pero como es imposible que esa idea pueda derivarse de una cualidad tal, y como nada hay en las cualidades conocidas que pueda producirla, se sigue que nos engañamos a nosotros mismos cuando imaginamos poseer una idea de esta clase —según el modelo como por lo común la entendemos—. Todas las ideas se derivan de impresiones, y las representan. Nunca tenemos impresión alguna que contenga poder o eficiencia. Luego nunca tenemos idea alguna de poder (THN. 1. 3. 14, 161).

Esto constituye una prueba contra el principal supuesto del *realismo escéptico* acerca de la verdad de una *fuerza secreta* incognoscible que subyace en las relaciones de objetos y otorga objetividad a la causalidad y la necesidad. En la filosofía de Hume no puede hablarse con propiedad y pertinencia epistemológica acerca de poderes secretos sin caer en el absurdo. Estas reflexiones sobre *poderes secretos* forman parte de las dudas escépticas en la sección 4 de las primeras *Investigaciones*, y no se les reconoce relevancia alguna en la sección 5 de respuestas a esas dudas. Tampoco podría aceptarse que esta idea de *fuerza secreta* sea una idea abstracta que surge de las muchas experiencias obtenidas. Hume respondería como sigue a este argumento:

Ha sido establecido como principio cierto que las ideas abstractas o generales no son sino ideas individuales consideradas bajo un cierto respecto y que, al reflexionar sobre un objeto, resulta tan imposible excluir de nuestro pensamiento todos los grados particulares de cantidad y cualidad como excluirlos de la naturaleza real de las cosas. Por tanto, en caso de que poseamos una idea de poder en general, tendremos que ser

capaces de concebir también algunas especies particulares de esa idea; y como el poder no puede subsistir por sí mismo, sino que es siempre considerado como atributo de algún ser o existencia, tendremos que poder situar ese poder en algún ser particular, y concebir a ese ser como poseyendo fuerza real y energía, por medio de la cual resulte necesariamente un efecto particular a raíz de su operación. Tenemos que concebir distinta y particularmente la conexión existente entre la causa y el efecto, y ser capaces de decidir, partiendo de la simple consideración de uno de ellos, que debe ser seguido o precedido por el otro. Este es el modo verdadero de concebir un poder particular en un cuerpo particular; y como una idea general es imposible sin una idea individual, allí donde ésta última sea imposible ciertamente la primera no podrá tampoco existir (THN. 1. 3. 14, 161).

Hume considera que el supuesto de los poderes o fuerzas secretas es una fantasía y no constituye una justificación válida para el conocimiento de la causalidad y la necesidad en las relaciones entre objetos. Aunque se podría imaginar la existencia de esas fuerzas, nunca podrá probarse mediante razonamiento o experiencia particular que la semejanza entre acontecimientos pasados regulares es razón suficiente para tener certeza de que los acontecimientos futuros serán semejantes. Es igualmente posible e inteligible la proposición contraria: que los casos futuros sean distintos de los pasados.

#### **4. La causalidad:**

Hume no duda que las relaciones de causalidad y conexión necesaria entre objetos sean verdaderas y formen parte de la realidad objetiva (cfr. THN. 1. 3. 6, 92-93). Su intención no es refutar la creencia en la causalidad y la necesidad, sino que considera que el pensamiento humano funciona *naturalmente* creando juicios acerca de lo no observable a partir de lo observable. No es posible escapar a la formación de ideas causales, ni mucho menos a las de necesidad, debido a las ventajas de supervivencia que esto brinda a la especie. Para Hume, la causalidad es un hecho natural, pero sus bases o fundamentos no residen en la razón, como pensaban los racionalistas, sino en la experiencia y la costumbre. La experiencia propia y la observación de los demás confirman que las ideas de causalidad existen, por lo que el



objetivo principal es investigar cómo ocurren, más que dictaminar si los sujetos deben o no tenerlas.

La idea de causalidad no deriva de una cualidad observable en los objetos particulares, por lo tanto, la simple experiencia no puede justificarla. La percepción de un objeto cualquiera no implica que este sea causa o efecto de otro (cfr. THN. 1. 3. 2, 69-70 y 75). Si ningún objeto implica por sí mismo la existencia de otro, entonces solo la experiencia continua, regular y conjunta podría derivar la idea causal, es decir, permitir la inferencia de lo inobservado a partir de lo observado. Si la idea de causalidad no es producida por ninguna impresión directa, ni por la demostración, ni por la intuición (cfr. THN. 1. 3. 6, 87), entonces solo la experiencia puede garantizar la certeza o seguridad de las relaciones causales y su necesidad. Sin la experiencia y la costumbre, ir más allá de lo observado sería un riesgo, pues podría perfectamente ser una ficción o un juicio arbitrario:

Así, no solamente fracasa nuestra razón en el descubrimiento de la conexión última de causas y efectos, sino que incluso después de que la experiencia nos haya informado de su conexión constante, nuestra razón es incapaz de convencernos de que tengamos que extender esa experiencia más allá de los casos particulares observados (THN. 1. 3. 6, 91-92).

Se dice que un objeto C es causa de un efecto E si, y solamente si, hay una experiencia regular de múltiples eventos similares. No es posible concebir la idea de causalidad a partir de una sola experiencia. Sin embargo, la regularidad en la aparición de estos eventos resulta insuficiente para dar cuenta de la relación causal, ya que la suma de eventos no permite inferir que en el futuro su comportamiento será el mismo. Si la causalidad es predictiva entonces es necesario ir más allá de esa regularidad de eventos pasados y proyectarla hacia los eventos futuros. Este movimiento se logra gracias a la facultad de la imaginación humana.

La regularidad genera costumbre en la mente del sujeto por una disposición de su naturaleza. Aunque ninguna de las percepciones externas posee por separado una característica que sea la impresión correspondiente a la idea de causalidad, la costumbre origina una *impresión de reflexión* que corresponde con esa idea. La imaginación descompone esas imágenes pasadas y las asocia como una proyección

hacia el futuro basada en la regularidad y la costumbre, dando el paso siguiente que inicia con la regularidad de esos eventos percibidos. Esta proyección no es una ficción que se contrasta con eventos reales, sino que es en sí misma parte de la realidad humana, ya que se produce naturalmente en la interacción y las percepciones de la mente. La proyección se da de percepción a percepción, no de percepción al objeto de la percepción (el cual no es cognoscible). Así, no importa si estos objetos se comportan de la manera en la que el sujeto supone, pues la única realidad a la que puede acceder el sujeto es aquella formada por sus proyecciones y percepciones. Suponerlas como ficción carecería de sentido epistemológico<sup>24</sup>.

El principio de regularidad es solo una parte de un proceso más complejo y no la razón suficiente que explica la causalidad. Debido a esto, la interpretación tradicional se equivoca al enfocar la carga de la explicación en ese principio. Para Hume, la causalidad no es producto de una impresión externa en los objetos, ni tampoco es una deducción o una intuición, sino más bien una *sensación* producto de la interacción y la experiencia humana. En los apartados posteriores, se aclarará mejor esta concepción.

### **5. La existencia y la realidad:**

Para comprender la objetividad del concepto de causalidad y su distanciamiento con la separación (o paralelismo) entre lo ontológico y lo epistemológico, es necesario profundizar en los conceptos de realidad y existencia. Para Hume, la existencia de un objeto es exactamente la impresión o idea que se tiene de él. La existencia no es una percepción que pueda separarse de la propia impresión, sino que es la impresión misma: “La idea de existencia es entonces exactamente la misma cosa que la idea de lo concebido como existente” (THN. 1. 2. 6, 66). Si toda percepción es doble (toda

---

24. Es importante resaltar que para Hume los sentidos no pueden engañar al sujeto: “No cabe concebir que nuestros sentidos puedan engañarnos más en la situación y relaciones de nuestras impresiones que en la naturaleza de estas” (THN. 1. 4. 2, 190). Los sentidos solo proporcionan al sujeto cierto tipo de información concreta (impresiones-ideas) que el sujeto recibe tal y como es sin importar los objetos que producen esas sensaciones. En este sentido, no hay razón para considerar algunas impresiones como una ficción y otras no. Todas las impresiones aparecen la conciencia tal y como son.

impresión es a la vez idea) y la existencia no es distinta de la impresión, entonces la existencia para las ideas y las impresiones debe ser la misma.

Hume discute las ideas de existencia y existencia externa en la Sección VI del libro I del *Tratado*. Para él, la definición de existencia parte de un dilema donde la idea de existencia solamente puede: 1. Derivarse de una impresión distinta de la impresión del objeto; 2. Ser exactamente idéntica a la idea de la percepción u objeto (cfr. THN. 1. 2. 6, 66). Para que 1 sea cierta, apelando al concepto de idea adecuada, deberá mostrarse qué impresión corresponde a la idea de existencia y que a su vez sea diferente del objeto de la percepción. Así podría concebirse la existencia de algo sin importar qué sea ese algo. Pero como nadie puede concebir la existencia de un objeto sino es en el momento en que este se presenta como idea o impresión, entonces 2 es verdadera. Como las ideas de existencia y las propias ideas de una impresión son exactamente las mismas, entonces “[s]i se une la idea de existencia a la [percepción] de cualquier objeto no se estaría añadiendo nada a esta última” (THN. 1. 2. 6, 67).

Ahora bien, si todo lo que constituye el conocimiento son impresiones e ideas<sup>25</sup>, la suposición de una existencia exterior distinta de la existencia surgida de las impresiones e ideas debe rechazarse. Este argumento ataca el realismo de Locke, según el cual las ideas tienen una existencia distinta de la de los objetos externos, ya que son copias de estos. Para Hume, la relación es mucho más simple: los objetos externos solo se conocen por el efecto que producen en las percepciones, es decir, solo se conocen como impresiones e ideas. Por esta razón, los sentidos no pueden engañar, pues las impresiones se muestran tal y como son en los sentidos: “(...) todas las sensaciones son sentidas por la mente tal como son en realidad, y que, cuando dudamos de si se presentan como objetos distintos o como meras impresiones, la dificultad no se encuentra en la naturaleza de esas sensaciones, sino en sus relaciones y situación” (THN. 1. 4. 2, 189).

---

25. “(...) dado que nada hay presente a la mente sino las percepciones, y que todas las ideas se derivan de algo que con anterioridad se hallaba ya ante la mente, se sigue que nos es imposible concebir o formar una idea de algo que sea específicamente distinto a las ideas e impresiones” (THN, 1. 2. 6, 67).

Que las percepciones sean o no iguales a aquellos *objetos más allá de la impresión*, es un asunto que no interesa resolver, pues no puede darse un paso más allá de las percepciones. “[N]unca daremos realmente un paso afuera de nosotros mismos, ni podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones manifiestas (...).” (THN. 1. 2. 6, 67-68). Dicho esto, la pretensión de una existencia exterior diferente de la existencia de las percepciones queda descartada para Hume. Si las ideas y las impresiones poseen la misma existencia, y si la existencia no es una característica adicional al objeto, entonces no puede presentarse un objeto como semejante o diferente en función de su existencia. Por tanto, no puede predicarse una doble existencia que se distinga entre objetos externos e internos o entre impresiones e ideas.

Hume sostiene que las ideas son copias de las impresiones (en cierta medida), pero esto no implica que se deba diferenciar su existencia como externa o interna, ni que las impresiones posean una existencia distinta de la de las ideas. Si se insiste en este punto, al haber una conexión entre impresión e idea, deberá mostrarse mediante la noción de *ideas adecuadas* cuál es la impresión de *conexión* que sustenta la idea de conexión entre las existencias de ideas e impresiones. Para resolver este problema, Hume no separa realmente las impresiones de las ideas, sino que las considera como *dobles*, y su única diferencia es el grado de intensidad.

La posición de Hume no es ni estrictamente realista ni estrictamente idealista, sino que parece fluctuar entre ambas. No niega un mundo exterior, sino que lo asume como una suposición necesaria. Saber hasta qué punto llega su escepticismo en la Sección IV del libro I del *Tratado* es una tarea compleja; sin embargo, para ser consistente con lo dicho sobre la existencia, la interpretación en este trabajo se acerca más al idealismo que al realismo.

Para Hume, la realidad debe definirse solo a partir de la información proporcionada por las percepciones. Si se acepta la existencia de una realidad distinta de las percepciones, dado que la existencia es otorgada por lo que se percibe, concebir existencia en lo no percibido resulta contradictorio. Por esta razón, no puede entenderse la palabra *objetos* como externos, es decir, “objetos que son genuinamente cosas no-mentales, cosas que existen independientemente de nuestra mente” (Strawson, 2000,

p. 34). Si no están en la mente, entonces no pueden ser percibidos y, por tanto, no existen para el sujeto cognoscente. Lo ontológico y lo epistemológico no pueden separarse sin generar contradicciones.

Es posible que un sujeto conciba mentalmente objetos que no existen, como una isla de oro. Según lo descrito anteriormente, y dado que la existencia pertenece tanto a las impresiones como a las ideas, Hume debería aceptar la idea de una isla de oro como existente. Y si las ideas no pueden distinguirse entre sí en función de su existencia, esta idea y la idea del Sol deben tener el mismo estatus de existencia. Podría decirse que la isla de oro existe como idea, pero no como objeto; sin embargo, esto implicaría una exterioridad que, como se ha visto, Hume rechaza considerar en el orden de lo existente.

Si la existencia no es un criterio, la forma de identificar la realidad o pertinencia de algo para el conocimiento humano consiste en identificar su impresión correspondiente (que sea una idea adecuada). La facultad de la imaginación puede separar y unir ideas provenientes de las impresiones complejas. La idea de una isla de oro está formada por dos ideas más simples: la de isla y la de oro. Ambas tienen su respectiva impresión, pero al ser alteradas por la imaginación, esta idea compuesta carece de impresión y, por tanto, es una ficción. Hume no realiza una dicotomía entre lo real y lo irreal (o lo existente y lo inexistente), pues la realidad humana es todo aquello que tiene existencia, y toda impresión e idea la poseen. La dicotomía está entre la ficción y la no-ficción gracias al principio de ideas adecuadas.

Hume se separa en cierta medida de las explicaciones realistas e idealistas de sus antecesores. Si la existencia no es una característica de la impresión o idea sino la impresión o idea en sí misma, el concebir algo como existente requiere una percepción. Tanto las ideas como las impresiones denotan existencia, de tal modo que no importa si hay una sensación de luz o la idea de una sirena, ambas tienen el mismo estatus de existencia en tanto que se manifiestan en la mente. Cuando una persona afirma que un *objeto X existe aun cuando un sujeto S no lo percibe*, esa idea de objeto X existe, pero es una ficción debido a que no es una idea adecuada (no posee impresión). Para Hume la realidad no se define en términos de interioridad y exterioridad, sino en términos de

experiencia y adecuación de ideas. Si hay algo más allá de las percepciones como su causa próxima, es algo imposible de saber. Puede conjeturarse o suponerse, pero nunca comprobarse como idea adecuada. Su sistema tiene la pretensión de funcionar con indiferencia a la pregunta por el origen y la naturaleza de las impresiones y las experiencias<sup>26</sup>.

Pero es evidente que nuestros sentidos no presentan sus impresiones como imágenes de algo *distinto, independiente o externo*, ya que no nos entregan nunca la más pequeña referencia a algo más allá. Una percepción simple no puede producir jamás la idea de una existencia doble, a menos que lo haga mediante alguna inferencia de la razón o la imaginación (THN. 1. 4. 2, 189).

Al referir la imaginación y la razón, lo hace en el sentido de la ficción, pues sin la impresión correspondiente no habrá idea adecuada. Como la epistemología se constituye por medio de las ideas y las impresiones, y dado que estas no dan ningún indicio de nada externo a ellas, el conjunto de la realidad entendido como lo ontológico tiene la misma extensión que el conjunto de lo epistemológico. Para el ser humano, es real todo aquello que se concibe como existente, incluso las ficciones son parte de la realidad humana. La única diferencia pertinente entre la ficción como producto de las alteraciones de la imaginación y aquello que no es ficticio sino formado por ideas adecuadas es la experiencia que le corresponde a cada una de esas ideas.

Para que la existencia de objetos exteriores a las impresiones/ideas tenga sentido epistemológico, el sujeto tendría que poder percibir aquello que no percibe, es decir, lo que está en el mundo exterior a él. Y esto es claramente una contradicción. Si Hume no se alinea estrictamente con el idealismo de Berkeley, es porque no considera que las ideas y las percepciones sean producidas por la mente, sino que estas

---

26. Cualquier idea o impresión posee existencia en cuanto que es percepción, de modo que no es el caso que haya algo existente que no sea ni impresión ni idea. Por tanto, la realidad humana se define en términos de experiencia la cual es compatible tanto con el realismo como con el idealismo. Ir más allá de lo experimentado y asegurar que todo o nada es material es una ficción, ya que va más allá de la experiencia. Toda comprobación de materialidad que no sea improbable depende de las percepciones y la experiencia para su demostración. No puede darse comprobación existencial sin percepción, de modo que sostener una existencia distinta de la experiencia resulta innecesario.

constituyen la propia mente. Por esto, es “absurdo (...) imaginar que los sentidos puedan distinguir (...) entre nosotros mismos y los objetos externos” (THN. 1. 4. 2, 190). El *yo* como haz de impresiones no supone un *yo* previo distinto de lo que siente; el *yo* es precisamente lo que se siente. De tal modo que el realismo y el idealismo estrictos no interesan a Hume. Si Hume es proyectivista, no debe pensarse en que aquellas proyecciones sean ficciones que se contraponen a una realidad independiente, sino que más bien explican por qué el ser humano entiende el mundo como lo entiende.

En la reflexión escéptica de la Parte IV del Libro I del *Tratado*, Hume llega a considerar (sin ser realmente claro acerca del cómo) la necesidad de una continuidad en los objetos de la impresión, como si se tratara de una experiencia continua. Esta cuestión no puede ponerse en términos de realidad o irrealidad, sino en términos de ideas que no puedan ser ficticias. En la medida en que se piensan como ideas complejas, ya son reales. Esta suposición no puede estar basada en las propias impresiones, porque no puede tenerse una impresión de algo que ha dejado de manifestarse (cfr. THN. 1. 4. 2, 188):

(...) es evidente que [los sentidos] no nos entregan noción alguna de existencia continua, pues no pueden actuar más allá de los límites en que de hecho actúan. Menos aún originan la creencia en una existencia distinta, pues no pueden ofrecer a la mente tal cosa, ni como algo representado ni como algo original. Para ofrecerla como representada tendrían que mostrar a la vez un objeto y una imagen; para ofrecerla como original, deberían transmitir una falsedad, y esta falsedad debería encontrarse en las relaciones y la situación, para lo cual tendríamos que ser capaces de comparar el objeto con nosotros mismos; e incluso en ese caso, ni nos engañarían, ni es posible que lo hicieran. Por consiguiente, podemos concluir con certeza que la opinión de que hay una existencia continua y distinta no surge nunca de los sentidos (THN. 1. 4. 2, 192).

Los sentidos no pueden justificar la creencia en la continuidad, pero tampoco puede hacerlo la razón. Como la continuidad no es una relación de ideas, sino que forma parte de las cuestiones de hecho, las demostraciones no tienen pertinencia. La razón es demostrativa y opera bajo el supuesto de que la negación del *demonstrandum* sea una *contradictio in adiecto*. Como la negación de ninguna cuestión de hecho resulta

contradictoria, la razón es inútil en este respecto. Podría considerarse igual de verdadero que los objetos tengan continuidad como que no la tengan.

La consideración de una existencia continua como algo más que una simple suposición dificulta enormemente la interpretación que Hume construyó sobre la existencia y la negación de una existencia exterior. Se podría pensar que esta existencia continua no apela a ningún objeto distinto de las impresiones e ideas, sino que, al igual que la causalidad, es de hecho un producto no-ficticio de la imaginación: “Dado que toda impresión es una existencia interna y efímera — (...) — la noción de su existencia distinta y continua tendrá que deberse a la concurrencia de alguna de sus cualidades con las cualidades de la imaginación” (THN. 1. 4. 2, 194).

Si la idea de existencia continua no depende de la razón ni de los sentidos, sino de la imaginación, entonces esta creencia no debe diferenciarse de la idea de causalidad y conexión necesaria como un reflejo de la naturaleza humana. Así como no es necesario que las impresiones supongan una característica llamada causalidad y conexión necesaria para ser consideradas, tampoco la existencia continua necesita de un objeto exterior que la fundamente. La regularidad en la aparición de las impresiones supone un comportamiento en su manifestación que no depende en absoluto del sujeto. La repetición y la costumbre de estas manifestaciones en su conjunto podrían generar, por obligación de la naturaleza humana (acción de la imaginación), una impresión interna de continuidad en la existencia de las impresiones. Así, aunque no puedan considerarse objetos externos a la percepción, la continuidad en su existencia sería una impresión de reflexión y, por tanto, una creencia objetiva al igual que la causalidad. No sería una ficción porque es una idea adecuada y forma parte de la realidad al poder pensarse adecuadamente en ella.

Esta interpretación es coherente con las primeras *Investigaciones* y con lo dicho anteriormente en el *Tratado*. No obstante, en esta última obra, Hume complica muchísimo esta cuestión. Él menciona que la idea de existencia continua “no podrá ser nunca efecto directo y natural de la repetición y conexión constante, sino que deberá surgir de la cooperación de otro principio” (THN. 1. 4. 2, 198). Este principio no es ni la coherencia ni la constancia, sino más bien el mismo que fundamenta la matemática:



Al examinar el fundamento de las matemáticas, he señalado ya que la imaginación, una vez colocada en una cadena de pensamientos, es capaz de continuar la serie aun cuando se acaben sus objetos, del mismo modo que una galera puesta en movimiento por los remos sigue su camino sin precisar de un nuevo impulso. Hice notar allí que la razón de ello se encuentra en que, luego de considerar varios criterios vagos de igualdad y de corregir unos con otros, pasamos a imaginarnos un criterio tan correcto y exacto de esa relación que ya no se ve sometido al menor error o variación. Es el mismo principio el que nos lleva fácilmente a aceptar la opinión favorable a la existencia continua de los cuerpos. Los objetos muestran ya una cierta coherencia cuando se manifiestan a nuestros sentidos, pero esta coherencia es mucho mayor y uniforme si suponemos que los objetos tienen una existencia continua. Y como la mente ha estado ya una vez dentro de una serie observada de uniformidad entre objetos, continúa naturalmente hasta llegar a hacer esta uniformidad tan completa como le es posible (THN.1. 4. 2, 198).

Considerado de forma literal, las matemáticas no se basarían solo en relaciones de ideas, sino que también parten de cuestiones de hecho. Si es el caso, la razón no puede fundamentar el conocimiento matemático y la división entre cuestiones de hecho y relaciones de ideas presentadas en las primeras *Investigaciones* carecería de sentido. Sin embargo, en el fondo, la argumentación es muy semejante a la de la regularidad y la causalidad.

El argumento es el siguiente: 1. Las percepciones<sup>27</sup> muestran un cierto grado definido de coherencia. 2. Si se supone una existencia continua, entonces la coherencia aumenta. 3. Si la coherencia de las percepciones se incrementa, entonces la mente continúa acrecentando la coherencia de las impresiones hasta hacer de la uniformidad

---

27. Se usa la palabra *impresión* y no *objeto* para no confundir la expresión con algún tipo de realismo externo, considerando la siguiente cita: “Nunca se podrá decidir con certeza si surgen inmediatamente del objeto si son producidas por el poder de creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser. Por lo demás, este problema no tiene importancia en lo absoluto para nuestro presente propósito. Podemos hacer inferencias a partir de la coherencia de nuestras percepciones, ya sean éstas verdaderas o falsas, ya representen correctamente a la naturaleza o sean meras ilusiones de los sentidos (THN. 1. 3. 5, 84). Por tanto, las expresiones relativas al *objeto de la percepción* no se refiere a nada externo o más allá de ella, sino más bien a las cosas particulares que se perciben.

de estas una uniformidad tan completa como a la mente le sea posible. 4. Por tanto, la mente continúa aumentando la coherencia de estas impresiones hasta crear una uniformidad completa en estas.

Esta descripción es, al menos, semejante a la presentada en la causalidad. Inicia con una percepción aislada que, con la experiencia, logra apreciarse una cierta regularidad. Si se supone que la regularidad en los casos pasados va a mantenerse en los casos futuros (facilitada la idea por una impresión interna o de reflexión), entonces la coherencia en esa regularidad aumenta, formando la idea de conexión necesaria. Esta idea incrementa la seguridad del sujeto para extender esa uniformidad causal incluso a impresiones que no son inmediatamente observadas en casos futuros. En este sentido, la asimilación de la existencia continua como una proyección semejante al proceso de causalidad y conexión necesaria es plausible de forma indirecta para dar coherencia a la filosofía de Hume.

#### **6. La conexión necesaria, la probabilidad y el naturalismo:**

No puede estudiarse el concepto de conexión necesaria sin aludir implícitamente al concepto de probabilidad. La conexión necesaria establece una direccionalidad constante en la causalidad, mientras que la probabilidad establece que no siempre se sigue el mismo efecto de la misma causa. Así puede decirse que un evento es probable cuando no posee una necesidad. El tema de la probabilidad puede abordarse desde muchas perspectivas y análisis que requerirían un estudio completo dedicado a ello<sup>28</sup>. Para esta investigación, lo que importa es definir la profundidad metafísica de este concepto más que su explicación práctica. La manera en la que Hume comprende la *máxima causal* (todo lo que comienza a existir tiene una causa) será el objeto de aclaración.

Al considerar la idea de causalidad, Hume descubre que no puede derivarse de la intuición, de la demostración o de la propia impresión de los objetos (THN. 1. 3. 6,

---

28. Consúltense por ejemplo las obras Sobel, 1987; Owen 1987; Dawid y Gillies 1989 con respecto a un análisis bayesiano de la obra de Hume e incluso como anti-bayesiano como es el caso de Growe, 1991.

87; EHU. 4, 31). Para él, esta idea es un hecho. Además, es estrictamente necesaria para la supervivencia del individuo, por lo que su objetivo no es criticarla, sino más bien explicar cómo se origina y se justifica si la razón y la intuición son insuficientes. La causalidad es una relación que se caracteriza esencialmente por poseer *contigüidad*, *sucesión temporal* y *conjunción constante* entre cada uno de los objetos implicados (THN. 1. 3. 2, 75-76). No obstante, para establecer con propiedad una idea completa de causalidad, las características esenciales de contigüidad y prioridad resultan ser necesarias pero insuficientes. Un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin que esto implique alguna relación causal de modo que “[h]ace falta una conexión necesaria. Y esta relación tiene mucha más importancia que cualquiera de las dos mencionadas” (THN. 1. 3. 2, 77)<sup>29</sup>.

Al igual que en el caso de la causalidad, la búsqueda de la impresión que corresponde a esta idea de conexión necesaria mediante la observación de cada uno de los objetos participantes es infructuosa. Si se atiende solo a los datos de la experiencia, no hay nada en las impresiones que muestre una conexión necesaria entre dos de sus objetos. La razón tampoco es su fundamento, puesto que puede negarse su conexión sin que haya contradicción, ya que es una cuestión de hecho.

Tan cierto es para la razón que el Sol saldrá mañana como que no saldrá. Elegir una opción no es más que un acto arbitrario sino hay experiencias previas. La idea de una impresión nunca implica la existencia de otra; son completamente separables y, por tanto, las relaciones de sus ideas no implican contradicción. Hume distingue la intuición, por su parte, como algo descubierto a primera vista (THN. 1. 3. 1, 70), es decir, no necesita más que una experiencia para poder emitir un juicio certero (Bohen, 2008, p. 80), y la conexión necesaria no es algo que pueda darse con una sola experiencia.

---

29. Por esta razón no puede pensarse en la necesidad como una simple sucesión y contigüidad tal y como lo supone la interpretación tradicional. Es más que simplemente eso, se necesita un agregado distinto de esas dos cualidades y válido por sí mismo para darle un sentido completo a la causalidad.

Dado que los poderes ocultos que subyacen en las relaciones causales son una ficción (no poseen impresión que los corrobore), solamente la observación continua y la semejanza de casos observados pueden producir una nueva impresión en la mente como su “verdadero modelo” (THN. 1. 3. 14, 165). La costumbre de observar casos similares donde los objetos A y B se encuentran en una relación de contigüidad, semejanza y prioridad temporal crea la impresión interna de una conexión necesaria, que solo responde a criterios de la propia naturaleza de los sujetos. Estos criterios determinan al sujeto a formar una *impresión de reflexión* que le obliga a emitir juicios de *conexión necesaria* sobre aquellas impresiones originales que percibe de forma regular.

Por esta razón, es imposible considerar dos objetos bajo una relación de causalidad y conexión necesaria si solo se ha tenido una única impresión. La repetición y la costumbre de percibir objetos similares, bajo condiciones similares que actúan o se comportan de manera similar, son clave para que se forme esa impresión de conexión necesaria. Sin embargo, dado que la repetición de casos es insuficiente, se necesita una predisposición natural del sujeto para que pueda pensar en tales condiciones y así superar el escepticismo radical:

El que se tome la molestia de refutar las sutilezas de este escepticismo total en realidad ha disputado en el vacío, sin antagonista y se ha esforzado por establecer con argumentos una facultad que ya *de antemano ha implantado la naturaleza en la mente*<sup>30</sup> y convertido en algo insoslayable (THN. 1. 4. 1, 183).

Este principio es la costumbre o el hábito. Pues siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación sin estar impelido por ningún razonamiento o proceso de entendimiento, decimos siempre que esta propensión es el efecto de la costumbre. (...). Solo indicamos

---

30. La cursiva es propia. La intención es señalar de acuerdo con Kemp Smith (1941), que la única forma de superar al escepticismo que para Hume refuta los juicios de la razón y vuelve insuficientes las percepciones, es una determinación de la *naturaleza* impulsada por la imaginación, esto es, el *naturalismo*.

un principio de la naturaleza humana que es universalmente admitido y bien conocido por sus efectos (EHU. 4,44).

El naturalismo introducido por Norman Kemp Smith (1941) en la interpretación de la filosofía de Hume abre un camino hacia la interpretación positiva de los términos de causalidad, conexión necesaria y continuidad en la existencia de objetos no percibidos, lo que rompe con el supuesto de que Hume es un escéptico radical. La naturaleza humana, o “instinto animal irresistible” (Millican, 2007, p.167), predispone al sujeto a formar juicios de conexión causal, necesidad y existencia continua, juicios que el sujeto no puede resistirse a formar porque no dependen de él. Solo es un espectador en el proceso.

Esta naturaleza humana se manifiesta mediante la facultad de la imaginación. La razón, la intuición o la experiencia inmediata no pueden justificar el paso de lo observado a lo no observado. Solamente la imaginación puede llevar a la mente humana más allá, “mientras la naturaleza humana siga siendo la misma” (EHU. 5, 42-43). Es decir, si la estructura de la naturaleza humana responsable de estos juicios cambia, estos necesariamente serán distintos. Si el realismo escéptico o la interpretación tradicional tuviesen razón, no importa que la naturaleza sea la misma o no, la sucesión de objetos como algo independiente del sujeto debería seguir funcionando de la misma forma, de modo que las ideas de necesidad y conexión necesaria serían las mismas, solo cambiarían sus objetos. Pero no parece ser el caso.

Toda inferencia causal considerada una conexión necesaria debe ser experimentada de igual manera en todas las ocasiones en que se ha manifestado, sin excepción alguna. De no ser así, sería imposible formularla de manera coherente. Así, la proposición "el Sol necesariamente saldrá mañana e iluminará el trópico" ostenta necesidad y certeza, puesto que nunca se ha experimentado que no salga. Según Calvente (2013), Hume aceptaría razonablemente que el Sol podría no salir mañana, según el principio de inducción. No obstante, esta crítica inductiva recae sobre los juicios de la razón, la cual no puede deducir juicios universales a partir de experiencias particulares. Al ser cuestiones de hecho, no es contradictorio pensar que el Sol no pueda salir mañana, lo que anula toda pretensión demostrativa.

Como la causalidad y los juicios de necesidad se basan en la experiencia y la costumbre, pensar que el Sol podría no salir mañana es absurdo, pues nunca se ha tenido ninguna experiencia que apoye esta hipótesis, aunque sea lógicamente posible. No hay ninguna experiencia en su favor y, por tanto, no es más que una fantasía que no pone en riesgo la seguridad y necesidad de la primera proposición. Otra proposición acerca de cuestiones de hecho cuya certeza es absoluta es: ninguna persona puede vivir para siempre. Ambas proposiciones tienen la misma naturaleza en cuanto a que son cuestiones de hecho, y ninguna demuestra su certeza mediante el puro razonamiento. Si no se ha visto al menos a una persona vivir para siempre, no tiene sentido plantear la posibilidad de que esa proposición podría llegar a ser falsa.

Hume divide la razón humana en tres clases (THN. 1. 3. 11, 124): 1) Conocimiento, comprendido como la seguridad en la comparación de ideas. 2) Pruebas, que son aquellos argumentos derivados de las relaciones de causa y efecto y que “están enteramente libres de duda e incertidumbre”. 3) Probabilidad, que posee un conocimiento que aún se acompaña de la duda. El conocimiento acompaña a los juicios de la matemática y la lógica, ya que poseen completa certeza. Las pruebas, por otro lado, no gozan de la misma certeza, pero tampoco de incertidumbre. Las pruebas podrían asemejarse a leyes científicas, puesto que permiten reglas de generalización con una total (pero no absoluta) certeza, ya que se basan en un gran número de experiencias individuales y conjuntas que muestran que un hecho siempre ocurre de la misma manera.

El conocimiento por probabilidad ocurre cuando no se tiene total certeza del efecto de cierta causa. No es una cuestión de azar ni de carencia de necesidad, sino más bien de desconocimiento e ignorancia para explicar con pertinencia lo percibido. El azar, entendido como la negación de una causa (cfr. THN. 1. 3. 9, 126)<sup>31</sup> no puede ser algo real, ya que “su influencia sobre la mente es contraria a la causalidad; al azar le es esencial dejar a la (...) imaginación perfectamente indiferente para considerar la existencia o no existencia del objeto” (THN. 1. 3. 11, 125). Para Hume, la causalidad

---

31. “(...) el azar es simplemente la negación de una causa y produce una total indiferencia en la mente” (THN. 1. 3. 9, 126).

es lo que marca el camino al conocimiento sobre las percepciones, “nos obliga a examinar determinados objetos en determinadas relaciones” (THN. 1. 3. 11, 125). De modo que, si el azar tuviese lugar como aquello que niega la causalidad, al destruir estas relaciones dejaría a la mente completamente sumida en la indiferencia. Con el azar es imposible formar conocimiento, ya sea considerado falso o verdadero, porque no existe ninguna regularidad que responda a la naturaleza humana.

Como la causalidad es necesaria para cualquier proceso de cognición, la probabilidad debe explicarse por otros medios. Si un objeto A causa algunas veces B y otras veces C, se debe a que median causas ocultas que el sujeto no ha podido descubrir. No es que no haya una conexión necesaria con algún efecto, sino que su predicción es incompleta debido a la carencia de experiencias. La diferencia entre este tipo de conocimiento y el conocimiento por prueba es que sí se han experimentado evidencias contrarias. Para que la proposición "el Sol saldrá mañana" sea considerada probabilística y carente de certeza, debe haberse presentado al menos una vez una experiencia contraria. Si no es así, pensar en esta proposición como carente de certeza es fantasioso, ya que no hay experiencias que apoyen esa hipótesis<sup>32</sup>.

Supóngase que el azar y lo contingente son reales<sup>33</sup>. Lo único que puede permanecer como no indiferente son las relaciones regulares que se dan en la experiencia. Sin esa regularidad, es imposible formar conexión alguna entre ideas. Sin esas relaciones, lo único que se considera es una vivencia inmediata, separada por completo de toda experiencia anterior. Para considerar el azar como algo presente a la mente más allá del momento de la percepción (EUH. 7, 64), es decir, como una

---

32. Siempre puede suponerse un cambio en algún momento. La concepción de lo contrario mediante un razonamiento es perfectamente posible y por eso no ayuda en el establecimiento de ciertas proposiciones certeras. Considerar las posibilidades lógicas en vez de los hechos reales es precisamente la crítica que Hume hace a la razón mediante el principio de inducción.

33. Para Hume la realidad es todo aquello de lo que el sujeto es consciente y posee una creencia. La creencia solamente puede originarse desde la causalidad (THN. 1. 3. 9, 107), pues, no puede darse una inferencia de conexión si no existe una relación entre los objetos. Y las relaciones solamente tienen sentido si hay una regularidad. Esto quiere decir que, para la legitimidad epistémica de la inferencia de conexión, se presupone el conocimiento de cuanto menos una regularidad natural.

generalización, necesita poseer una regularidad en las veces en que aparece el objeto considerado contingente. Entonces, se requiere que lo contingente no sea contingente para formar una creencia en lo contingente. Pero si se forma esa regularidad, el objeto no es contingente, sino, más bien, un objeto que responde a una causalidad que hasta el momento no ha sido tenida en cuenta. Por lo tanto, la contingencia y el azar entendidos como ausencia de causas son una ficción<sup>34</sup>.

Para construir el sistema de conocimiento, Hume aplica un método semejante a la duda de Descartes, pero no inicia con un razonamiento, sino con una experiencia, es decir, con las percepciones. Un sujeto P que tiene por primera vez la percepción del Sol (suponiendo que nunca haya visto el Sol y que tampoco haya persona alguna que pueda influir en su percepción), al tener su impresión obtiene una idea que es guardada en la memoria. P no puede formar ningún juicio acerca del objeto brillante, solamente sabe que tiene la percepción del este. Un poco más tarde, cuando el Sol se oculta, observa que hay oscuridad, y esa impresión se guarda como idea en la memoria. Aún no puede formar juicio alguno, estos acontecimientos pasan indiferentes a la mente (THN. 1. 3. 10, 125).

Al haber repetición en la ocurrencia de este evento, las primeras veces que P observe al Sol ocultarse y salir nuevamente, tendrá una creencia de *probabilidad*. Como ha tenido pocas experiencias no posee suficiente información que le ayude a determinar su creencia bajo como un hecho (o sea, en el estadio de *prueba*). P no posee la certeza de que el Sol saldrá mañana sino hasta no verlo una buena cantidad de veces sin que el evento cambie, esto es, que se mantenga regular. Una vez que la experiencia se repita y forme costumbre en su observación, podrá emitir el juicio certero de que el Sol saldrá

---

34. “Por consiguiente, y dado que al azar le es esencial una completa indiferencia, ningún caso de este tipo puede ser superior a otro, a menos que esté compuesto de un número superior de casos iguales. En efecto, si afirmáramos que un caso puede ser superior a otro de alguna otra forma, tendríamos que afirmar al mismo tiempo que hay algo que le confiere esa superioridad, determinándolo más a un lado que a otro. Esto es, y, en otros términos: deberíamos admitir una causa, y con ello destruiríamos la suposición del azar, que antes habíamos admitido” (THN. 1. 3. 11, 125). “Sin algún grado de semejanza, o de unión, es imposible realizar razonamiento alguno” (THN. 1. 3. 12, 142).



mañana si y solamente si, no existe un evento donde el Sol no haya salido y su predicción haya sido falsa. De tal modo, cuando una experiencia es constante y regular en el tiempo se asume como *prueba*, o sea, posee una certeza tal que no hay incertidumbre porque no es un hecho que haya ocurrido lo contrario a lo regular. Por supuesto, racionalmente hablando, es posible que el Sol no salga, pero al no haber experiencias que respalden esa idea, no es una idea adecuada y, por tanto, no afecta la verdad de la proposición. En realidad, esa es la trampa que Hume ve en la fundamentación racional sobre las cuestiones de hecho. Ninguna de las dos proposiciones es contradictoria con la otra. Solamente la experiencia y la costumbre junto con la naturaleza humana pueden vencer ese escepticismo (cfr. THN. 1. 4. 1, 183).

Por su propia naturaleza, el sujeto está obligado a emitir este juicio sobre las percepciones, lo cual es “exactamente igual que respirar y sentir” (THN. 1. 4. 1, 183). La repetición de estas impresiones aviva las ideas de la memoria y es la condición necesaria para que tanto la idea de *causalidad* como la de *conexión necesaria* aparezcan en la mente. “[L]a repetición *sola* no tiene ese efecto, sino que debe *descubrir* o producir algo nuevo que sea la fuente de esa idea” (THN. 1. 3. 14, 163). Esta nueva sensación es la causa suficiente, y su origen es en el hábito junto a la inclinación natural de la mente por desarrollar esa idea.

La conexión necesaria es un sentimiento originado a partir del conjunto de experiencias, es decir, es a su vez una impresión (cfr. EHU. 7, 79), motivo por el cual no puede ser fruto de ningún razonamiento. “La necesidad, pues, es el efecto de esta observación, y no consiste en otra cosa que en una impresión interna de la mente que los observa y junta sus ideas” (THN. 1. 3. 14, 165). Sin esta sensación natural será imposible que el sujeto P pueda avanzar de la probabilidad a la prueba, estaría siempre dentro de razonamientos hipotéticos (cfr. EHU. 5, 69-70), esto es, no podría superar el escepticismo.

Una vez que P ha formado el hábito de que ver que el Sol ilumina, y que sale todos los días sin excepción, pasa entonces al estadio de la razón humana de la *prueba*. No tiene duda de que el Sol produce la luz, ni tampoco puede dudar que al día siguiente el Sol vaya a salir. Para él sería absurdo creer en lo contrario a esas proposiciones

debido a que, gracias a la repetición y su naturaleza como hábito, “(...) ahora siente que estos acontecimientos están conectados en su imaginación y fácilmente puede predecir la existencia del uno por la aparición del otro” (EUH. 7, 73-74).

Podría objetarse que aún es posible que el Sol no salga mañana, ya que el compromiso con la necesidad es un sentimiento interno que no afecta a los objetos externos. Sin embargo, como ya se ha mostrado, Hume no considera esos supuestos objetos externos. La única realidad a la que es posible referirse con valor epistémico es la que se conforma por medio de las impresiones y las ideas. El hecho de que sea una sensación interna no implica que no sea un juicio objetivo. Es una consecuencia de la naturaleza humana, impulsada por un conjunto de repeticiones en la relación de ciertas impresiones. No es enteramente algo subjetivo (transubjetivo o transindividual), porque está presente en todos los humanos sin excepción.

Si alguien le objetara a P que es posible que el Sol no salga mañana, o que el Sol no ilumine los objetos, él no tendrá ninguna razón para creer en ello puesto que siempre, en su experiencia y la de otros, el Sol nunca ha dejado de salir ni de iluminar. La creencia parte de la experiencia, y si no se tiene experiencia de esas aparentes posibilidades, no son una posibilidad real sino una posibilidad lógica que puede asumirse como una fantasía. “(...) [T]odos nuestros razonamientos concernientes a causas y efectos no se derivan sino de la costumbre, y que la creencia es más propiamente un acto de la parte sensitiva de nuestra naturaleza que de la cognitiva” (THN. 1. 4. 1, 183).

Este mismo razonamiento puede aplicarse a la máxima causal. Nunca se ha tenido la experiencia de que objeto alguno se haya vuelto existente sin depender de otro que lo anteceda en el tiempo. Y cada vez que se cree que hay algún objeto con esas condiciones, con el tiempo se descubre que hay causas ocultas (inteligibles, no como las del realismo escéptico) que para la fragilidad de la mente humana pasó inadvertida.

Si un día el Sol no sale, esto solamente sería una excepción a la regla general que el Sol saldrá mañana. De ningún modo un solo ejemplo puede constituir una creencia, quizá degrada un poco la certeza, pero no la elimina. Para tener una creencia acerca que el Sol podría no salir mañana, será necesario que no salga en repetidas

ocasiones y así entonces la certeza que había (prueba), retornará a la duda (probabilidad). “[L]a probabilidad concierne a un acto mental, (...). No necesariamente surge por el hecho de que estemos frente a un objeto contingente, sino por la contrariedad de puntos de vista que tenemos al respecto, lo que suscita la aparición de la duda” (Calvente, 2013, p. 6).

Hume acepta que todo cuanto existe tiene una causa. En su carta a John Stewart, Hume afirma: “Permítame decirle que yo nunca he afirmado una proposición tan absurda como que una cosa pueda producirse sin una causa. Solo he mantenido que la certeza acerca de la falsedad de esa proposición no procede ni de la intuición ni de la demostración, sino de alguna otra fuente” (p.187)<sup>35</sup>. Esta otra fuente es la experiencia y el hábito. De tal modo, no existe ningún objeto que sea producto del azar; todos tienen una causa que los trae a la existencia. Ahora bien, Hume tampoco asume que este proceso sea sencillo. La experiencia muestra que la naturaleza no siempre es regular, y el sujeto generalmente se equivoca en muchos de los juicios que emite. Pero esto no implica que los objetos de la experiencia sean contingentes en el sentido de que puedan ocurrir fuera de un determinismo causal, sino más bien que las causas que los producen no están bien definidas para el sujeto. A esto, Hume lo llama una mezcla de causas (cfr. THN. 1. 3. 11, 126)<sup>36</sup>.

---

35. Esta cita es tomada de la recopilación de J. Y. T. Greig (1932, Volumen I).

0. 36. De acuerdo con José Daniel Quesada (1998, p.110), una formulación racional del antirrealismo de Hume sería la siguiente: La razón con base en la experiencia no puede establecer la conexión causal.  $=\neg P$
1. Ninguna facultad cognitiva distinta de la razón puede, con base en la experiencia, establecer la conexión causal.  $=Q$
2.  $(\neg P \wedge q) \rightarrow \neg r = (\text{Si } \neg p \wedge q, \text{ entonces la conexión causal es incognoscible}).$

┆ La conexión causal es incognoscible.  $=\neg R$

Pero, es el caso que

3.  $\neg p$

y que

La mente está obligada por la naturaleza a hacerse ideas de causa y efecto, pero estas pueden ser erróneas al considerar alguna circunstancia como eficiente gracias a la semejanza entre los objetos (cfr. THN. 1. 3. 13, 150). Álvarez (1988, p. 522), objeta a la teoría neohumeana que la causa y el efecto no corresponde a una contigüidad debido a que ciertos fenómenos pueden aparecerse antes sin ninguna relación. Su ejemplo es, cuando un televisor viejo se enciende, el sonido es anterior a la imagen, de modo que podría pensarse que aquel es causa de este. Probablemente al principio sí se considere de ese modo hasta que, ulteriores investigaciones demuestren lo contrario. Esto realmente no es un problema, sino que demuestra la evasión del dogmatismo y progreso en el conocimiento humano.

## 7. Conclusiones:

La pretensión de algunos autores de sostener la existencia de objetos independientes de las percepciones, para así separar la filosofía de Hume en ontología y epistemología, fracasa, ya que la existencia que media entre las impresiones y las ideas es exactamente la misma, lo que imposibilita concebirlas como existentes de forma paralela. Por ello, lo que constituye la realidad (y no una ficción, como creen ciertos proyectivistas y realistas) es únicamente aquello formado por la experiencia y

---

4.  $r = (\text{la conexión causal es cognoscible})$

┆ Cuando menos una facultad cognitiva distinta de la razón puede, con base en la experiencia, establecer la conexión causal  $= \neg Q$

5.  $\neg\neg R$  (4 [DN])

6.  $\neg(\neg P \wedge q)$  (2 & 5 [MTT])

7.  $\neg\neg p \vee \neg q$  (6 [teoremas de De Morgan])

8.  $P \vee \neg q$  (7 [DN])

9.  $\neg Q$  (3 & 8 [silogismo disyuntivo])

En este sentido, cuando menos cuando menos una facultad cognitiva distinta de la razón puede, con base en la experiencia, establecer la conexión causal.

la costumbre, lo cual es lo único que tiene utilidad epistemológica y, a su vez, constituye la ontología. El *ser* son las ideas y las impresiones y no los objetos externos fuera de toda posibilidad cognitiva.

Si la existencia constante de objetos que se han dejado de percibir es una creencia natural, es por la utilidad que brindan al ser humano para su idea de causalidad y conexión necesaria, lo que incrementa su calidad de vida y supervivencia. Sin embargo, esa creencia en la independencia depende de la facultad de la imaginación, apoyada por la razón, y no de la afirmación (ni negación) de la existencia de objetos que escapen a cualquier percepción humana. Si existe algo fuera de toda percepción, eso será imposible de conocer, ya sea para afirmarlo o refutarlo. Reparar en ello no sería más que una mera fantasía, pues al no tener experiencias, la razón por sí sola no podría inclinarse ni positiva ni negativamente.

El escepticismo de Hume ataca solamente la filosofía que considera a la razón como el origen del conocimiento humano. La razón solo puede dar juicios sobre relaciones de ideas, y su campo de acción en las cuestiones de hecho se reduce a dar soporte a la creencia en la existencia continua de los objetos de la impresión. Un apoyo no restringido al escepticismo sería perjudicial para el desarrollo del ser humano si es que la naturaleza pudiera permitir tal cosa. Es un hecho que las personas sostienen creencias que consideran ciertas. Y si la razón y la experiencia particular no son razones suficientes para sostener esas creencias, será necesario recurrir a otra fuente que pueda explicar este hecho. Hume encuentra la respuesta en la regularidad de las experiencias (la costumbre), la cual crea un sentimiento que llama causalidad y conexión necesaria. Por supuesto, esto no se logra de manera consciente o voluntaria y controlable, sino que es algo obligatorio, algo que se adscribe a la propia naturaleza humana, la cual es la encargada de vencer ese juego escéptico que resulta perjudicial.

Cuando un sujeto tiene una impresión aislada en contacto con otra, no tiene ninguna experiencia ni idea de causalidad. Un sujeto que observa un evento por primera vez no le otorga relevancia alguna; solo se observa y ya. Por eso, cuando una bola de billar colisiona contra otra, no se observa nada más que un contacto entre ambas. La idea de causalidad se producirá por la repetición de ese evento un número de veces tal

que sea imposible para la mente no seguir la regularidad y anticiparse. Pero no basta con una simple regularidad de aparición para forjar la creencia y la certeza en la causalidad y la conexión necesaria. La imaginación tiene el papel más importante en estos eventos, pues es la que se encarga, de modo inconsciente y no voluntario, de crear esos vínculos causales mediante una proyección de la naturaleza humana, no sobre objetos externos (de los cuales no se puede decir nada), sino sobre las impresiones externas, tan claramente diferenciables y separadas.

En cuanto a la conexión necesaria, cada impresión sentida posee una regularidad que genera certeza, por supuesto no una como la que se presenta en las matemáticas. Si un evento ocurre con mucha regularidad, se concibe su conexión como necesaria (una necesidad que *no es metafísica* sino más bien *epistémica*) puesto que no es el caso que ocurra de modo distinto. Es necesario que el Sol salga mañana debido a que ha salido sin falta al menos los últimos siete mil años. No hay razón para pensar que mañana no saldrá si siempre ha salido. Y aun si esto ocurriera, el evento es tan marginal que no corta la necesidad, sino que se torna una excepción a la regla.

En este sentido, aquella probabilidad entendida como indeterminada que consideran las interpretaciones compatibilistas fuertes o libertaristas, es rechazada. La probabilidad es una contraposición de experiencias donde gana aquella que posea mayor evidencia a favor. La creencia se inclinará por el evento con mayor evidencia. De modo que, si dos eventos que se presumen correlacionados tienen las mismas probabilidades de ocurrir, la mente no se inclinará por ninguna y pasará indiferente hasta que la experiencia ponga mayor énfasis en alguna y el sujeto descubra su error.

La probabilidad es proporcional a la diferencia entre la cantidad de eventos ocurridos; es decir, a mayor cantidad de acontecimientos registrados, mayor probabilidad de la creencia o del enunciado de esta; y a menor cantidad de acontecimientos registrados, menor probabilidad de la creencia o del enunciado de esta. En esta operación, la variable independiente sería el número de acontecimientos registrados; la dependiente, la probabilidad de la creencia o del enunciado. En este escenario teórico (respecto de la probabilidad, la cual es subjetivista), la probabilidad se predica en consideración de una base *evidencial*; es decir, la probabilidad es una

creencia debido a las evidencias de los acontecimientos o registro de evidencias. Por eso, un solo evento no constituye un problema para la certeza. Si un objeto A causa B en las cien veces que se ha observado, la certeza es absoluta hasta que el objeto A cause C. Si son pocas veces, se cuenta como una excepción (como ocurre en algunos enunciados de la biología contemporánea), pero si ocurre demasiado, se sospechará de un influjo de causas ocultas que llegarán a conocerse con el tiempo. Ahí radica el error y el perfeccionamiento continuo del conocimiento, el cual nunca es absoluto por tratar cuestiones de hecho.

La negación del indeterminismo como algo que ocurre fuera del marco de la causalidad implica que Hume rechaza la base del libre albedrío toda vez que haya una continuidad entre las impresiones externas e internas; pues, si la causalidad y la no aleatoriedad de efectos son características que conciernen a las impresiones externas, no podría aceptarse que se excluya en las impresiones internas. Esto, precisamente, será el tema del siguiente capítulo.

### CAPITULO III. LA NATURALEZA DE LA VOLUNTAD Y LAS VOLICIONES

#### 1. Introducción:

En el capítulo anterior se ha explicado que los conceptos de causalidad y necesidad son esenciales para la filosofía de Hume. Si se atiende únicamente a esos argumentos, no sería difícil pensar que Hume es determinista, puesto que, al menos en cuanto a los fenómenos naturales (o impresiones externas), todo se encuentra bajo el influjo de la conexión necesaria y la causalidad<sup>37</sup>. No obstante, su posición naturalista también supone una continuidad entre las impresiones externas e internas, de modo que, si se acepta que es verdadera la afirmación de determinismo en las primeras, es necesario que también se acepte en las segundas. La pretensión de indeterminismo y autonomía en las facultades mentales para garantizar el libre albedrío es desechada si las acciones voluntarias también se explican de manera causal y bajo principios mecánicos.

No podría aceptarse, como el propio Hume supone, que haya principios en las impresiones externas que no estén en las internas sin que esto llegue a ser incoherente. De modo que, si se acepta el indeterminismo para las impresiones internas, ya sea entendido como la derivación de dos posibles causas de un mismo efecto o como una autonomía de la voluntad que, sin estar sujeta a nada, se autodetermina a sí misma, deberá aceptarse que en las impresiones externas existen objetos que son considerados su propia causa y que también presentan irregularidad en el sentido de que una misma causa, bajo las mismas condiciones, puede ser causa de efectos completamente distintos. Lo cual, como se mostró en el capítulo anterior, Hume no podría aceptar si considera cierta la máxima causal y la necesidad en las causas.

Este capítulo tiene por objeto mostrar que los procesos volitivos no se diferencian realmente de los procesos de otras impresiones y sus relaciones; es decir,

---

37. Es importante señalar la diferencia entre estos conceptos debido a que aceptar la causalidad no implica una conexión necesaria (aunque aceptar la conexión necesaria sí implique una causalidad). Es perfectamente plausible que X cause Y por casualidad.



también se definen mediante relaciones causales. La voluntad es determinada en última instancia por impresiones como el dolor y el placer, las cuales poseen el mismo estatus que cualquier otra impresión, como las de cualquier objeto. Se sigue que, si el sujeto no tiene el poder de modificar a su gusto las impresiones de color, tampoco tiene el poder de modificar las impresiones de dolor y placer. Estas son completamente dadas y el sujeto es pasivo en el proceso, debido a que no puede manipularlas a su antojo. Por tanto, la pretensión de la autodeterminación de la voluntad no podría admitirse sin aceptar también que el movimiento de un planeta es autodeterminado por él mismo y no por fuerzas que le afectan. Así, si el compatibilismo en un sentido fuerte necesita aceptar la vigencia de una autonomía en la voluntad para que el sujeto sea la propia causa de sus acciones, este supuesto no podría corresponder con la filosofía de Hume.

Para mostrar que el compatibilismo fuerte no describe la filosofía de Hume, primero se tratará la continuidad entre las impresiones externas y las internas bajo el marco del naturalismo, lo cual obliga a que, si se acepta cierta característica en una, se acepte necesariamente en la otra. De modo que, si en el capítulo anterior Hume se muestra determinista, también será determinista respecto a la voluntad. Se discutirá también cómo la voluntad no es determinada por la razón, sino más bien por las pasiones que le afectan en el mismo sentido que el movimiento de un cuerpo afecta la trayectoria de otro. Para Hume, la motivación para la acción son los deseos (un complejo de pasiones y razonamiento instrumental) y no la razón o las creencias con total o relativa independencia de las impresiones. Finalmente, se explica cómo operan las voliciones, es decir, cómo se llega a actuar voluntariamente sin que esto implique que sea de forma autónoma o bajo influencia de las impresiones; las acciones son completamente determinadas por las impresiones y pasiones, evitando así el supuesto de que algo *depende de nosotros* o que un sujeto podría hacer algo distinto a lo que ha hecho, es decir, algo distinto de sus deseos.

## **2. Continuidad entre impresiones externas e internas:**

El capítulo anterior explicó la posición de Hume respecto al determinismo en los fenómenos naturales. La propia naturaleza humana determina las asociaciones de

la mente, siendo este el principio más importante para negar el azar en sus asociaciones (THN. 1. 1. 3, 10). Para Smith (1905, p. 151), este naturalismo es el que permite que la creencia en *objetos externos*<sup>38</sup> y el *yo* tengan sentido para el sujeto pues estas creencias son las bases *necesarias* para que el *conocimiento* humano (tanto epistemológico como moral) tenga lugar.

La concepción naturalista de Hume impide que el sujeto omita las relaciones causales y la necesidad que subyace en la relación de impresiones (determinismo), garantizando así que haya una conexión que no sea ni arbitraria ni caprichosa, sino natural en el sentido que la mente por su propia configuración crea inevitablemente conexiones entre las impresiones. Pero esta obligatoriedad no solamente afecta las impresiones externas, sino también a las internas ya que, al igual que las primeras, estas últimas son percepciones, y su conocimiento y asociación dependen de la *naturaleza humana* y también son determinadas por ella. La causalidad tal y como fue descrita en el capítulo anterior, afecta también a las pasiones (como impresiones internas, fenómenos mentales) y, por tanto, a la moral, debido a que, para Hume, esta tiene por base las impresiones de placer y dolor: “De hecho, no hay nada existente, sea externa o internamente, que no pueda ser considerado como causa o efecto (...)” (THN, 1. 3. 2, 75).

Hume propone una explicación de las pasiones humanas en términos mecánicos. Su objetivo fue dar su propia versión, inspirada en la Nueva Ciencia, más concretamente en la física clásica de Newton. Wallace (2002) explica que las creencias o juicios (términos que Hume realmente no distingue) acerca de los fenómenos físicos (impresiones externas) y los fenómenos mentales (impresiones internas) se relacionan de la misma manera con las reglas generales (enunciadas en THN. 1. 3. 15, 173-175). Estas reglas tienen la función de corregir creencias y juicios parciales o sesgados que no se basan en suficientes experiencias para llegar a ser considerados pruebas. Esto

---

38. Entiéndase acá por objeto externo la permanencia de las impresiones cuando no están siendo actualmente percibidas y no como existencias distintas de las ideas. Acá Hume es muy cercano a la tesis antirrealista de Berkeley. La diferencia está en la garantía de la permanencia para cada percepción. Berkeley acude a Dios, Hume a la propia naturaleza humana.

explicaría por qué, en las segundas *Investigaciones*, Hume considera la moral como algo que puede ser perfeccionado del mismo modo que ocurre con los juicios estéticos (cfr. EMP, 1.4) y que se puede aceptar un sistema normativo (es decir, derivado de las reglas generales) aunque contradiga los impulsos naturales e inmediatos.

Es importante considerar que estas reglas usadas para discriminar sucesos no apelan a ningún tipo de *aprioridad* (cfr. Edward, 2006, p. 86-89), es decir, no se fijan sino hasta que se posea suficiente experiencia en la cual son descubiertas. Es cierto que esa discriminación implica una suerte de predicción, pero este movimiento predictivo hacia lo no percibido actualmente no se lograría sin una buena cantidad de experiencias previas (tanto individuales como colectivas) y una inclinación o propensión natural (en el mismo sentido del naturalismo antes mencionado) del sujeto que condicione esta inferencia. Las reglas generales se descubren en la comparación de eventos mediante una abstracción; no son algo que pueda poseer el sujeto con anterioridad o con independencia de lo empírico. Como lo señala Wallace, “[l]a mente discierne patrones en el flujo de la experiencia y, con base en esos patrones, genera reglas para discriminar esas conexiones que son ‘esenciales’ de aquellas que son ‘superfluas’” (Wallace, 2002, p. 86).

Hume reconoce la objeción que se podría hacer al comparar la conducta humana (impresiones internas) con los fenómenos de la naturaleza (impresiones externas), puesto que estos últimos se muestran más comúnmente regulares, mientras que la conducta humana parece mayormente irregular. Ante esta apariencia de irregularidad Hume menciona:

A esto replico que al juzgar las acciones de los hombres deberemos proceder basándonos en las mismas máximas que cuando razonamos sobre los objetos externos. Cuando dos fenómenos se hallan en constante e invariable conjunción mutua, adquieren una conexión tal en la imaginación que ésta pasa del uno al otro sin la menor vacilación. Pero por debajo de esto existen muchos grados de evidencia y probabilidad; tampoco refuta nuestro razonamiento un experimento aislado. La mente sopesa los experimentos en contra y, deduciendo el inferior del superior, procede con el grado de seguridad o evidencia restante; y aunque haya el mismo número de experimentos en contra que a favor, no por ello hacemos desaparecer las nociones de causa y necesidad,

sino que suponemos que esta oposición habitual se debe a la actuación de causas contrarias y ocultas, y concluimos que el azar o indiferencia está solo en nuestro juicio, por nuestro imperfecto conocimiento (...) (THN. 2. 3. 1, 403-404).

En este sentido, si la forma de considerar las impresiones internas es la misma que las externas, y –tal como se mostró en el capítulo anterior– las impresiones externas son causal y necesariamente determinadas, entonces las internas también poseen estas mismas características. Así cuando el comportamiento de una persona es irregular, no es debido a algún tipo de *indeterminismo*, sino más bien porque el observador (tanto un observador externo como el propio sujeto quien es en realidad observador interno) de esa conducta no ha descubierto la cadena de causas que desembocan en ese comportamiento específico (las causas ocultas)<sup>39</sup>.

Es un hecho que los sujetos se equivocan frecuentemente con sus creencias y juicios sobre fenómenos mentales, pero también lo hacen, y en el mismo sentido, con los fenómenos físicos. Se ha explicado ya en el segundo capítulo del presente trabajo que una sola experiencia de determinado fenómeno apenas capta la atención de la mente. Los sucesivos encuentros con el mismo fenómeno logran captar su atención y, entonces, se forman los juicios como probabilidad. No es sino tras obtenerse muchas experiencias repetidas cuando se consideran como *pruebas* y el juicio emitido tiene un valor de verdad que para Hume se considera seguro<sup>40</sup>. En este sentido, cuando un sujeto se equivoca, es debido a que emite con seguridad su juicio estando en el estadio de la probabilidad, precipitando su juicio y dando por causa algo que fácilmente podría desmentirse con ulteriores evidencias (experiencias). En el estadio de las probabilidades, cuando no se tienen suficientes pruebas, es fácil considerar elementos

---

39. Este argumento es parte de la regla seis en la que Hume sostiene que “cuando encontramos que algún caso no se sigue de lo que esperamos debemos concluir que esta irregularidad se debe a alguna diferencia en las causas” (THN. 1. 3. 15, 174)

40. Si bien esta consideración inductiva no es suficiente para obtener certeza desde una perspectiva lógica, Hume sí considera desde su perspectiva no racionalista, que lo es. Las posibilidades de que algo que no ha ocurrido, ocurra, son hipótesis lógicas y no empíricas, por tanto, si en un evento nunca ha ocurrido lo contrario, la posibilidad lógica de que pueda ocurrir, al no ser un hecho, no interfiere con la certeza del evento hasta que de hecho ocurra lo contrario. Antes de eso, será considerado certero.

superfluos que desembocan en la irregularidad. De modo que, para evitar esos inconvenientes, el sujeto deberá adaptar su juicio a las reglas generales con el fin de evitar estos problemas<sup>41</sup>.

Puede vislumbrarse un contenido educativo<sup>42</sup> en las reglas generales, pues, al ser consideradas por un sujeto, estas le proporcionarían un criterio para no apresurarse en proclamar como conocimiento seguro algo de lo que posee poca experiencia. En este sentido, no son las impresiones inmediatas las que proporcionan seguridad al conocimiento. Este es el caso del heliocentrismo, el cual se presenta como contrario a la sensación inmediata de ver al Sol moverse sobre una Tierra inmóvil. Las observaciones de Galileo, la tesis de Copérnico y las explicaciones de Newton,

---

41. A esta cuestión puede objetarse que, siendo el conocimiento inductivo, ¿a partir de cuántas experiencias el conocimiento comienza a ser seguro y deja de considerarse datos superfluos? Para responder a esto, deberá omitirse primero el supuesto *a priori* que siempre se puede encontrar evidencia en contra, lo cual indica que nunca habría experiencias suficientes. Si es solamente la experiencia la que puede definir si un conocimiento es seguro (prueba) y no una probabilidad, deberá aceptarse que solo la experiencia tiene el poder de definir que un conocimiento no es seguro, de modo que esa sentencia *a priori* carece de importancia para definir ese límite. No es un hecho empírico que siempre habrá evidencia en contra (aunque tampoco podría hacerse la afirmación contraria, de modo que solo la experiencia resuelve el problema). Así, si una experiencia o fenómeno se repite muchísimas veces durante mucho tiempo sin falla, deberá aceptarse como conocimiento seguro. Por ejemplo, la experiencia indica que todas las personas mueren y no ha habido experiencia de lo contrario hasta ahora, por lo que puede afirmarse que es una proposición inductiva y segura. Podría pensarse lógicamente en la posibilidad de que alguien no muera, pero no podría sostener esto como un contraargumento creíble, debido a que ningún humano que hasta ahora ha vivido ha sido inmortal. El hecho de que el conocimiento inductivo sea del tipo que puede cambiar no implica que no pueda establecer verdades funcionales, aun si se les considera provisionales por algunos (pues la provisionalidad también es especulación *a priori* acerca de una experiencia contraria de la que no se tiene ni se ha tenido experiencia).

42. Esta consideración de lo educativo no debe confundirse con el rechazo a la educación que Hume comenta en THN. 1. 3. 9, 117. Si la educación no sirve como criterio para diferenciar las fantasías de las creencias, es debido a que podría tener prejuicios. Sin embargo, en el sentido al que aquí se apela, se entiende por educación una que no es prejuiciosa, que se nutre de juicios *a posteriori*; esto es, que socializa juicios o creencias con suficiente experiencia conjunta de muchas personas y en apego a las reglas generales y de causalidad.

utilizando, para Hume, un acercamiento a las reglas generales, tornan creíble algo completamente contrario a la experiencia inmediata.

Ahora, como esta tendencia a inclinarse por las primeras impresiones también afecta a las impresiones internas, una persona deberá aprender, con base en las mismas reglas generales, cuáles juicios morales son apresurados y cuáles no. De ahí surge la afirmación (señalada anteriormente) que la moralidad se aprende, al igual que una apreciación estética. Así como ocurre con las impresiones externas, los juicios morales pueden ser el resultado de la inmediatez sin considerar otras experiencias ulteriores, declarando como seguro algo de lo que se tiene realmente poca información. Por ejemplo, una persona puede sentir placentero realizar una acción P que, a la larga y por la interacción de otros factores, conlleve consecuencias dolorosas. Este supuesto es, para Hume, la base de la justicia y las virtudes artificiales, y también es clave para hablar de normatividad en la ética.

Antes de pasar a explicar la conformación de la normatividad y la justicia, es necesario atender primero al problema de cómo entiende Hume la voluntad, pues parecería que tomar la decisión de actuar, ya sea según los sentimientos inmediatos o las consideraciones mediatas, es un asunto voluntario por parte del sujeto. Y, en efecto, lo es, al menos en un sentido relacionado con el deseo. No obstante, es preciso matizar qué entiende Hume por voluntad, ya que, a diferencia de otros autores modernos, esta no representa el libre albedrío ni la capacidad de elegir entre opciones, sino que se sujeta al mismo orden causal que las impresiones externas, lo cual va completamente en contra del compatibilismo fuerte y su concepción del libre albedrío.

### **3. De la voluntad:**

Aunque se haya establecido que las impresiones internas se comportan de la misma forma que las externas respecto de la causalidad y la necesidad, esto no implica necesariamente que Hume asuma una perspectiva determinista. Aún podría alegarse, como suele interpretarse (cfr. capítulo I del presente trabajo), que, desde una perspectiva determinista-causal, un sujeto podría ser libre en tanto que la causa de sus acciones sea su voluntad en el sentido de autonomía; es decir, que dependa del propio

sujeto hacer o no hacer algo, sin atender a influjos externos como las impresiones, las cuales podrían influir, pero no de manera determinante (pudiendo entenderse como causa necesaria, pero no suficiente). El problema radica en que Hume no ofrece ninguna evidencia que muestre a la voluntad como un *poder interno del yo* (como un poder de origen desconocido que puede gobernar con cierta o completa independencia de las impresiones y pasiones) para determinar las voliciones (decisiones, elecciones). Al contrario, la motivación para actuar parece ser el resultado de estímulos externos que funcionan como causa tanto necesaria como suficiente, y no dependen de ninguna manera del sujeto.

Hume no es completamente claro al definir la voluntad, la cual podría entenderse como la sola conciencia de los movimientos, sin que esto implique algún tipo de actividad de su parte (esta es la versión del Tratado), o como algo que determina el hacer o no hacer algún movimiento (la versión de las primeras Investigaciones (cfr. EUH. 8, 96)). Es esta segunda versión la que más se utiliza para apoyar la interpretación compatibilista fuerte de su filosofía. No obstante, Hume no aclara ni especifica cómo la voluntad determina ciertas acciones, sino que subordina su inclinación a las impresiones y pasiones de un modo mecánico, semejante al de los movimientos de los cuerpos en la física. En ninguna de las dos definiciones de la voluntad se evidencia que haya un poder autónomo que permita inferir que las decisiones *dependen de nosotros*<sup>43</sup>. El tomar una decisión de acuerdo con los deseos (los cuales son determinados necesariamente por las impresiones de placer y dolor) resulta exclusivamente de la interacción de impresiones y su mecánica. En este proceso, el sujeto no posee ningún dominio de la situación que pueda entenderse como autodeterminación, a menos que pueda decidir cuándo sentir dolor para evitar la acción y cuándo sentir placer para realizarla.

---

43. Esta expresión es propia de la discusión de fuentes secundarias, de la traducción *up to us*. Cuando se use, la pretensión es que se entienda como una autonomía del yo frente a cualquier percepción, es decir, que el sujeto tendrá algún dominio, control o poder sobre la situación a la que su voluntad se ve en la obligación de elegir.

La idea de que un sujeto se autodetermina, en el sentido de que no necesita nada externo para la inclinación de su voluntad, es algo más cercano al racionalismo de Descartes y, posteriormente, a Kant, que a Hume. En la cuarta meditación de las *Meditaciones metafísicas*, Descartes considera la voluntad como una facultad con la cual el sujeto puede hacer o no hacer algo en función del dominio que la razón tiene sobre el cuerpo. Aunque el alma (*res cogitans*) pueda estar influenciada por el cuerpo (*res extensa*) y sus afectos, este no es determinante para actuar; la *res cogitans* se basta a sí misma para actuar. Una vez que la razón (con la ayuda divina) contempla una conclusión verdadera, descubrirá lo evidentemente bueno o verdadero que inclinará la voluntad: “[P]orque si yo conociera siempre con claridad lo que es verdadero y lo que es bueno, nunca me fatigaría deliberando qué juicio y qué escogencia debería hacer; y sería así por completo libre, sin ser nunca indiferente” (*Meditaciones*, p. 196).

En este sentido, el error y el mal uso de la facultad de la voluntad residen en no abstenerse de negar o afirmar cuando el entendimiento no posee suficiente claridad y distinción: “[L]a luz natural nos enseña que el conocimiento del entendimiento debe siempre preceder a la determinación de la voluntad” (*Meditaciones*, p. 197). Si el entendimiento es algo separado de lo corporal o de la *res extensa*, las determinaciones de la voluntad se harán de acuerdo con la sola razón, de tal modo que la volición depende de la claridad en el intelecto. Es decir, si algo es concebido con total claridad como algo bueno, es imposible que no sea parte de la elección: “Me parece cierto que una gran claridad en el intelecto es seguida por una gran inclinación en la voluntad; de modo que, si vemos con mucha claridad que algo es bueno para nosotros, es muy difícil, —y según mi perspectiva, imposible, mientras se permanezca en el mismo pensamiento—, detener el curso de nuestro deseo” (Descartes 1644: 233–234) (citado en Owen, 2016, p. 332).

Para que se hable de libertad, la voluntad no debe estar determinada por las pasiones. Esta se considera autodeterminada en el sentido de que no necesita ninguna fuerza externa además de las facultades mentales para inclinarse hacia una opción u otra, dependiendo de ese yo y no de las sensaciones del cuerpo que lo acompañan. La determinación de la voluntad se da por medio de la comprensión clara del bien, y esta comprensión es completamente intelectual (quizá ayudada, mas no determinada, por



ciertas pasiones). Incluso, el curso del deseo para un sujeto es simplemente la inclinación de esa voluntad determinada por el entendimiento (cfr. Owen, 2016, p. 333). Si esto fuese compartido por Hume, su interpretación como compatibilista fuerte sería incuestionable, ya que el ejercicio de la voluntad como facultad cognitiva sería la causa suficiente para la toma de decisiones, aun cuando se vea influida necesariamente por las impresiones; así, el *yo* tendría el control definitivo, y no las impresiones que llegan a él. En esa autonomía, precisamente, estaría su libre albedrío. Pero Hume no considera la voluntad como una facultad cognitiva y tampoco considera que las impresiones no sean algo determinante en las decisiones. El *yo* es precisamente el *haz de sensaciones particulares* que afectan en ese momento; es decir, no hay un *yo* capaz de concebirse aparte de los contenidos que le afectan, sino que el *yo* es precisamente esos contenidos, por lo que es imposible que los comande, pues para ello tendría que ser algo distinto de ellos en alguna medida.

Hume se distancia de este tipo de explicaciones, primero porque la razón no es considerada una facultad práctica (como lo será para Kant), sino que solo juzga por demostración o probabilidad, considerando las ideas abstractas o las relaciones de ideas u objetos, de las cuales solo la experiencia otorga información<sup>44</sup>. Por tanto, no podría pensarse como virtuosa a una persona en función de su razón, pues esta facultad no puede motivar las acciones de la voluntad debido a que su ámbito de ejercicio son las ideas abstractas y las demostraciones, mientras que la voluntad pertenece al ámbito de lo práctico<sup>45</sup> y las cuestiones de hecho (pasiones) (cfr. THN. 3. 3. 3, 413-414; EHU. 4. 26). De aquí deriva la famosa frase de que la razón es solamente una esclava de las pasiones (cfr. THN. 3. 3. 3, 415).

A diferencia de Descartes, la influencia del escepticismo en Hume le lleva a considerar a la razón como incapaz de determinar por sí misma una elección, es decir, que solo con razonamientos puede evidenciarse la preferencia, pues el ejercicio de la voluntad corresponde con cuestiones de hecho, y para la razón las cuestiones de hecho

---

44. Ordieres (2013) menciona estas dos funciones de la razón se han definido como abstractiva y demostrativa (p. 41).

45. En contraposición al ámbito de lo teórico.

son todas igualmente posibles, por lo que no podrían inclinarse hacia uno u otro lado como más deseable (argumento escéptico). Entonces, si es incapaz de determinar cuál es la mejor creencia, tampoco podrá hacerlo determinando cuál es la mejor acción. A diferencia del racionalismo cartesiano, para Hume “no se trata de una razón completamente autónoma, libre de cualquier impulso o compromiso (...). La razón va a perder su función de inductora de la acción humana que el racionalismo le otorgaba” (Odieres, 2013, p. 41). Y como no puede producir acciones ni ser el origen de la volición, esta facultad también es incapaz de impedir las voliciones y disputar las preferencias (cfr. THN. 2. 3. 3, 415). La razón no solo no es suficiente, sino que no puede determinarse el bien o el mal teniendo a esta facultad como la que otorga la última palabra.

Por otra parte, para Hume, la voluntad es “la impresión interna, sentida y consciente, que surge cuando producimos a sabiendas un nuevo movimiento de nuestro cuerpo o una nueva impresión de nuestra mente” (THN. 2. 3. 1, 399). La voluntad, para Hume, no es una pasión (pues su naturaleza es necesaria para explicarlas); por lo tanto, si es una impresión, deberá ser una impresión original, como el dolor o la sensación del color rojo de un objeto, y, por tanto, no se puede tener más control sobre la voluntad de lo que se tiene sobre la impresión del color rojo. Por esta razón, para Connolly, la voluntad es algo puramente dado (*a brute given*) y “muda” en tanto que carece de contenido proposicional (cfr. Connolly, 1987, p. 277).

Connolly discute la noción de una voluntad que guía y determina las acciones por sí misma como algo completamente ajeno a la concepción que Hume posee de la voluntad. Según él, la voluntad entendida como guía necesitaría poseer principios *a priori* en términos de causa final. De este modo, la voluntad no sigue un camino a ciegas ni tampoco responde simplemente a estímulos externos, sino que ya está definida y el sujeto debería ser consciente de ello. La voluntad respondería, entonces, a una persecución metódica de fines o metas prefijadas, de manera que la persecución en sí combina razones y deseos (Connolly 1987, p. 279). Si la voluntad responde o actúa con respecto a un fin existente, independiente de la experiencia, es porque la razón ya trae de antemano cierto contenido o inclinación relacionado con las concepciones del bien. Pero en Hume, las causas finales no existen. Nada puede ser

definido de antemano por la razón sin ninguna intervención de la experiencia, de modo que las concepciones del bien no pueden ser innatas, sino descubiertas mediante la experiencia de las impresiones de placer y dolor. Para determinar qué es una virtud o un vicio, se necesita la experiencia de estas impresiones de modo que se puedan diferenciarlos (cfr. THN. 3. 1. 2, 470-471). Por tanto, todas las inclinaciones de la voluntad son construidas *a posteriori* en la experiencia; es decir, si por naturaleza se busca el placer y se evita el dolor, en el momento en que se percibe uno u otro, la voluntad será motivada a actuar a favor o en contra. El dolor y el placer moverán las inclinaciones según la vivencia inmediata del sujeto<sup>46</sup>. Debido a esto, muchas veces se actúa y únicamente después se considera cómo debieron ser las cosas; esto es, se especula sobre lo que pudo haber pasado.

Este influjo sobre la voluntad, al igual que con los acontecimientos físicos, solamente se conoce por la experiencia y “nunca se puede prever en virtud de cualquier energía o poder que aparezca en la causa, que le conecte con el efecto y haga al uno consecuencia indefectible de la otra” (EHU. 7, 65). Aun si el movimiento del cuerpo se sigue de los mandatos de la voluntad, la forma en que esto se conecta, es decir, cómo la mente se une con el cuerpo para otorgar su movimiento, es algo completamente imposible de investigar. Para Hume, afirmar con legitimidad epistémica que hay una fuerza secreta con la cual la voluntad mueve al cuerpo es necesario no solo que el sujeto sea consciente, sino que conozca la naturaleza de esa supuesta fuerza que media entre la mente y el cuerpo para conocer cómo opera, lo cual es imposible.

En este momento es consciente de su poder de dominar tales extremidades, como un hombre en perfecto estado de salud es consciente de su capacidad de mover cualquier miembro en su estado y condición normales. Pero la ciencia nunca engaña. Por consiguiente, ni en un caso ni en el otro somos conscientes de poder alguno. Solo

---

46. Esta inclinación de la voluntad al placer y al dolor podría resultar extraña al considerar que las tres cuestiones son impresiones. Hume no aclara directamente si hay una relación entre estas impresiones, pero puede suponerse para dar coherencia a su concepción de voluntad como “poder de hacer o no hacer” (de la cual se hablará más adelante) y su teoría de la motivación para la acción, asunto que se tratará en el punto 1.1.1 sobre las voliciones.

por experiencia conocemos el Influjo de nuestra voluntad. Y la experiencia únicamente nos enseña que constantemente un acontecimiento sigue a otro, sin esclarecernos la conexión secreta que los liga y hace inseparables (EHU. 7, 66).

Para saber que existe un poder por medio del cual la voluntad gobierne sobre el cuerpo y le dirija hacia cierta dirección, debe haber alguna noción en la propia experiencia acerca de ese poder. La idea de conexión necesaria respecto a ello debería poder experimentarse para creer que tal poder existe, lo cual Hume descarta. Este problema es análogo al mencionado anteriormente sobre las fuerzas ocultas (en el capítulo II de esta investigación), que el realismo escéptico supone en el asunto de la causalidad y la necesidad. La experiencia solamente muestra una regularidad que involucra las pasiones, la voluntad y las acciones, pero no da señales de ningún poder oculto del que se pueda darse cuenta para explicar esas conexiones.

La explicación deberá ser otra que no apele a poderes trascendentes más allá de cualquier intento de conocerlos. Por esto, las impresiones de dolor y placer, o las pasiones en general, deberían considerarse como motivos para la voluntad (la voluntad propiamente no es un motivo de ninguna cosa), y la voluntad como aquello que causa los movimientos del cuerpo o las inclinaciones de alguna manera que no puede ser explicada. Las emociones compiten por la dirección de la voluntad (cfr. Stalley, 1986, p. 44). Más allá de esto, de acuerdo con Bricke (1984, p. 79), no es posible saber nada acerca de cómo se lleva a cabo esta conexión necesaria. Y del mismo modo que con la conexión necesaria de las impresiones externas, la propia naturaleza humana es la garantía de que esto ocurra de la forma en que lo hace. La propia configuración o estructura de la naturaleza humana garantiza que las regularidades percibidas sean más que simples regularidades y puedan ser consideradas como una conexión necesaria y real.

La voluntad es, entonces, algo que no depende de nosotros en la medida en que el sujeto no posee ningún control ni puede dirigir lo que pasa, ubicándose al margen de las impresiones. Para ello, necesitaría distinguirse del yo, que está precisamente formado por esa colección de impresiones. Las conexiones y las inclinaciones de la voluntad se van descubriendo según las sensaciones de dolor y placer que el propio sujeto experimenta; por ello es por lo que la voluntad es puramente dada, igual que

cualquier otra impresión. Cualquier intento de adscribirle características de autocontrol o poder no tiene sentido epistemológico.

#### 4. Las voliciones:

Dado el escenario anterior, si la voluntad no es una facultad que depende de nosotros para su inclinación hacia una u otra opción, sino que estas inclinaciones ocurren sin la necesidad del libre albedrío, ¿cómo se llevan a cabo las voliciones que, de hecho, los sujetos realizan? Aunque no pueda ofrecerse una respuesta acerca de cómo la voluntad actúa en la mente para causar movimientos, por estar dicha relación más allá de la comprensión humana (cfr. EHU. 7, 65), sí es posible explicar el proceso mediante el cual un sujeto conduce sus acciones, que son el producto final de las voliciones y sus deseos en la práctica. Como la propuesta de Hume se distancia de la autonomía de la razón y de la voluntad para motivar la acción del sujeto, la motivación solamente puede venir de la sensación y la experiencia, es decir, de las impresiones originales de dolor y placer (cfr. THN, 3. 1. 1, 457). La determinación de la acción por parte de estas impresiones (y que se extiende hasta las pasiones) es presentada por Hume en el *Tratado* como un proceso mecánico, similar al movimiento de los cuerpos en la física.<sup>47</sup>:

Es una máxima ya establecida tanto en la filosofía natural como en la *moral*<sup>48</sup>, que un objeto existente durante cierto tiempo en su perfección total, sin producir otro, no puede ser ya la sola causa de este, sino que deberá ser ayudado por algún otro principio que le saque de la inactividad y le haga ejercer la energía potencial que poseía (THN. 1. 3. 2, 76).

Las impresiones como el dolor y el placer surgen inmediatamente en la percepción “a causa de la estructura originaria de nuestros órganos” (DOP. 1,1). La sensación de placer y dolor es el motivo por el cual una persona actúa, y esta unión

---

47. Asunto que complementa al apartado tras anterior sobre el paralelismo (en tanto que naturalismo) que considera a las impresiones internas bajo los métodos de las impresiones externas.

48. La cursiva es propia.

entre motivos y acciones “tiene la misma constancia que cualquier operación de la naturaleza” (THN. 2. 3. 1, 404), de modo que hay una determinación tal que permite la inferencia de la existencia o presencia de unos por medio de los otros (cfr. EHU, 8, 96), en el mismo sentido en que puede hacerse con las impresiones externas acerca de los fenómenos físicos. El determinismo que muestra Hume en las impresiones externas se refleja en las impresiones internas, pues “no habrá circunstancia conocida o interviniente en la conexión y producción de las acciones de la materia que no pueda encontrarse en todas las operaciones de la mente, y por consiguiente no podremos, sin un absurdo magnífico, atribuir necesidad a las unas y negársela a las otras” (THN. 2. 3. 1, 404).

En las primeras *Investigaciones* Hume define la libertad como el poder de actuar o no actuar de acuerdo con las determinaciones de la voluntad (EUH. 8, 96)<sup>49</sup>; pero, como se ha mostrado en el apartado anterior, no podría entenderse que esta definición se refiera a una autonomía de la voluntad respecto de la sensación, pues sus inclinaciones dependen de la sensación de placer y dolor como fundamento de la motivación para la acción. Esto es, las impresiones no influyen en las decisiones, sino que más bien las determinan. Por supuesto, si alguien decide correr en vez de caminar, o no levantar una pierna en vez de levantarla, no lo hace (generalmente) en función de que al realizar alguna de las dos pueda evitar un dolor, sino que lo hace respecto a su deseo y su gusto. Pero debe recordarse que, para Hume, todas las pasiones directas (e indirectas) derivan de esas impresiones (cfr. THN. 2. 3. 8, 438), por lo que cualquier

---

49. En este mismo apartado se aborda la libertad negativa; sin embargo, resulta insuficiente para una defensa del libre albedrío, ya que posee un alcance demasiado débil para establecer el compatibilismo, pues no reposiciona al sujeto como activo frente a la pasividad del determinismo de forma compatible. Dicho de otro modo, la libertad negativa es una condición suficiente para negar el determinismo incompatible (es decir, la versión incompatible del determinismo). Así, pues, su existencia es una condición suficiente para la falsedad del determinismo incompatible. Esta noción de libertad negativa abre el espacio para el semicompatibilismo al permitir la expresión de los deseos, como se verá más adelante, ya que esto depende únicamente de los impedimentos o coerción externa frente al determinismo interno.

acción, ya sea motivada por gusto, deseo o incluso estética, se encuentra dentro del ámbito del placer y el dolor.

Gracias a las pasiones de dolor y placer, un sujeto sabe qué camino seguir. Dado que este camino se descubre con la experiencia, el sujeto no conoce de antemano qué situaciones le producirán placer o dolor, gusto o disgusto (de ahí que se equivoque en muchos de sus juicios). Si un estímulo resulta ser placentero, el sujeto intentará alcanzarlo, o evitarlo si genera disgusto, de modo que su motivación se basa en esas sensaciones y no en razones. Cabe resaltar que las pasiones pueden ser violentas, como la alegría, el amor, la tristeza o el odio, pero también pueden ser serenas (*calm passions*), las cuales poseen la misma fuerza de determinación que las violentas, aunque no sea tan evidente para el sujeto, motivo por el cual a menudo se confunden con la voz de la razón (cfr. THN. 2. 1. 1, 276; THN. 2. 3. 2, 407 y THN. 2. 3. 3, 417).

Esta distinción es importante porque la razón es incapaz de modificar, eliminar o provocar por sí misma una pasión. Siguiendo la línea mecanicista, una pasión solo puede ser opacada o desplazada por otra de mayor intensidad (como ocurre con los cuerpos en la física clásica) (cfr. THN. 2. 3. 4, 420). Entonces, ¿a qué se deben esos momentos de lucidez en los que un sujeto elige algo contrario a su deseo inicial y puede dar razones de por qué lo evitó? La razón podría, y de hecho ese es el papel que Hume le asigna en los asuntos prácticos, ayudar a guiar las pasiones mediante algún razonamiento. Por ejemplo, un sujeto S desea golpear a un sujeto P porque siente odio hacia él. La pasión violenta del odio es el motivo de la acción que está dispuesto a realizar. Sin embargo, tras reflexionar un poco y comparar las consecuencias de golpear a P, decide *voluntariamente* no hacerlo. Para Hume, esta situación no muestra el poder de la razón ni de la voluntad, sino un proceso mecánico en el que las pasiones actúan como única motivación para la acción.

En este ejemplo, la comparación constituye un razonamiento, pero por sí misma es incapaz de apaciguar o calmar el odio, ya que no posee fuerza práctica alguna. Lo que la razón hace es presentar al sujeto, mediante comparación o asociación de ideas, conexiones que lo llevan a contemplar distintas situaciones con posibilidades diversas, reconocibles por experiencias previas (propias o ajenas). Estas ideas recordadas pueden

retrotraer, a través de la memoria, otras ideas que aviven alguna otra y la transformen en una impresión<sup>50</sup>. En este sentido, S, al considerar la situación, pudo ponderar los beneficios de golpear o no a P; ideas ordenadas pueden facilitar por asociación el recuerdo de otras con un mayor grado de vivacidad hasta relacionarse con una impresión (como idea viva) y despertar en S una pasión, como el miedo a ser castigado por la ley, que opaque la pasión del odio, modificando así la motivación de golpear a P. Sin embargo, no es necesario que la pasión del odio sea opacada por otra pasión violenta; también podría hacerlo una pasión serena, como la compasión, si S nota en P algún signo de temor que evoque ideas de experiencias propias similares o, incluso, la *cautela* ante la necesidad de evitar el mal y preservar un estado de bienestar, considerando posibles consecuencias negativas conocidas por experiencia. Ambas pasiones también pudieron modificar la motivación de S.

Aunque S pudo o no golpear a P, *ejerció su voluntad* al no hacerlo. No obstante, su voluntad fue determinada primero por la pasión del odio, cuando tuvo la intención de golpearlo, y dicha intención se aplacó solo porque, con la guía de la razón, se avivaron otras impresiones pasadas que S ya había experimentado, y que, al ser pasiones contrarias, lograron cambiar la dirección de su acción. Por supuesto, pudo suceder que la razón no llegara a una conexión que despertara en S una pasión contraria al odio, ya sea por la falta de experiencias en esa dirección que avivaran ideas contrarias más fuertes, inclinando así su voluntad a no golpearlo. En ese caso, S habría ejercido su voluntad golpeándolo. Sin embargo, en ninguno de estos procesos su voluntad actuó independientemente de las pasiones, sino completamente determinada por ellas, inclinándose en una u otra dirección según el caso; S no podría tener control sobre la situación a menos que pudiera elegir y manipular de alguna manera las pasiones para inclinar su voluntad en una u otra dirección, algo que Hume descarta.

---

50. Esto gracias a la doble relación de las impresiones y las ideas mencionadas en THN. 2. 2. 2, 341, lo cual permite una transición de unas a otras, debido a que toda impresión es doble: es impresión e idea a la misma vez. Y como toda idea no es más que una impresión debilitada, esta puede ser avivada por otras las ideas de otras impresiones relacionadas por una asociación entre ellas.



Las virtudes y los vicios en el ámbito moral también se correlacionan con las pasiones de placer y dolor, pues, sin una impresión que los medie, no podría establecerse diferencia alguna entre ambos. Así, la pasión del agrado se relaciona con la virtud y la del desagrado con el vicio, de modo que la moralidad es más propiamente sentida que juzgada. Explicar un vicio o una virtud consiste, entonces, en dar razones del placer o malestar sentidos en una acción juzgada (cfr. THN. 3. 1. 2, 470-471). Así, cuando una persona decide actuar de manera virtuosa, no hace más que apelar a los sentimientos de agrado que puede ocasionar en los demás y, por extensión (mediante simpatía), en sí misma. No hay una decisión racional que domine este actuar; tampoco depende en ninguna medida del sujeto<sup>51</sup>, pues esta propensión a lo placentero o al bien está determinada por su naturaleza, y nada puede hacer para cambiarla. Esto no implica, por supuesto, que todas las decisiones sean siempre las mejores. Como la sensación de placer y dolor por ciertos objetos o acciones no está determinada a priori, el sujeto deberá aprender qué cosas le causan dolor y cuáles no, y eso solamente lo sabe mediante la prueba y el error.

Si se acepta que la voluntad es causa de acciones tal como sugieren los compatibilistas fuertes, ¿cómo debe entenderse que las impresiones determinen las acciones del sujeto? Para que la libertad tenga sentido, estas impresiones deben

---

51. El carácter de un sujeto también participa en este proceso. Podría decirse que esta participación depende de su carácter. Si la intención de una acción está condicionada por el carácter y las inclinaciones del sujeto, entonces estas dependen del sujeto. Este punto es clave para establecer la responsabilidad de sus acciones, pero no debe confundirse con autonomía, ya que el carácter del sujeto es determinado por la naturaleza; el sujeto no puede elegir su carácter. El carácter moral es, para cada cual, un demonio, como lo reconoció Heráclito de Éfeso; así como tampoco puede elegir las características percibidas de los objetos de las impresiones externas ni sus movimientos. Un sujeto descubre su carácter y sus inclinaciones a través de la experiencia (es decir, el conocimiento del carácter moral es a posteriori, no a priori, como sostuvo Arthur Schopenhauer en *Die Welt als Wille und Vorstellung* (1819)). No puede conocerlo de antemano y, dado que sus acciones responden a lo que a ese carácter le resulta placentero o desagradable, no hay nada que pueda hacer para cambiarlo que no esté ya motivado por esa misma determinación dada por las pasiones. En este respecto, las reflexiones psicológicas de Schopenhauer son indiscernibles de las humeanas. La naturaleza ha implantado en la mente humana la percepción del bien y el mal (THN. 1. 3. 10, 118).

funcionar como influencias sobre la voluntad y no como determinaciones definitivas de esta. Sin embargo, las impresiones y pasiones son causa suficiente para actuar, y no necesaria como este supuesto implica. En este sentido, lo que subyace en la frase “según las determinaciones de la voluntad” es que estas determinaciones están definidas de antemano por las impresiones y las pasiones: “Los motivos para Hume son causas o potenciales causas de acción” (Radcliffe, 2018, p. 15). Así, “la voluntad se ejerce cuando la presencia del bien o la ausencia del mal pueden conseguirse por medio de una acción de la mente o del cuerpo” (THN. 2. 3. 7, 439) (DOP. 1, 2). Sin una motivación que cause la acción, un sujeto no puede actuar de ninguna manera. La voluntad, entonces, es disputada por pasiones que se presentan al sujeto según su entorno y su carácter<sup>52</sup>, y se impulsa en una u otra dirección según la motivación que causa las acciones. En ningún momento el sujeto toma el control de la situación de forma autónoma o independiente de esa mecánica. No obstante, esto no implica que la fuerza natural que lo determina sea contraria a sus deseos e inclinaciones; esta sutileza es la que produce la fantasía de controlar la situación.

Una importante observación realizada por David Owen (2016, pp. 338-339) es el papel de las creencias en los procesos de motivación. Owen muestra que las creencias, que son producto de las inferencias de causa y efecto en el entendimiento, también producen acciones. De modo que “el argumento de que las creencias — típicamente creencias acerca del placer— puedan causar PVAs es suficiente para mostrar que Hume no es un ‘humeano’ acerca de la motivación y la acción” (p. 339)<sup>53</sup>. Si bien Hume acepta la participación de creencias (en tanto operaciones de la razón), esto no implica que, por sí solas, puedan motivar la acción (tal como se mostró en el ejemplo anterior); es necesario que haya una impresión para que exista un motivo.

---

52. “(...) pasiones apacibles, que determinan con frecuencia a la voluntad (THN. 2. 3. 3, 417). “Sostengo que todo el que razone de este modo tendrá que creer *ipso facto* que las acciones de la voluntad surgen de la necesidad (...)” (THN. 2. 3. 1, 405). La primera cita denota que la voluntad está determinada por las pasiones, su inclinación se debe a ellas y la segunda menciona que la voluntad surge de la necesidad lo cual dirige directamente a las impresiones como origen de esa relación.

53. PVAs es un acrónimo que utiliza Owen para resaltar la triada: Pasión, Volición y Acción.

Owen acierta en señalar la doble relación entre impresiones e ideas: una idea puede avivar otra idea, pero solo en el sentido de que toda impresión también es idea. No es el caso que una idea, en tanto impresión debilitada, active a otra impresión debilitada (idea) sin que haya alguna impresión presente que medie. Esto puede ilustrarse mejor mediante una analogía: la vivacidad de las impresiones funciona como la transmisión de calor entre objetos. Las ideas son objetos fríos o tibios; por más contacto que tengan entre sí, no podrían calentarse al nivel de una impresión (idea con el máximo de calor) para convertirse en motivos. Solo una impresión podría calentar a una idea, de modo que se necesita una impresión actual para poder calentar al resto de impresiones frías (ideas).

Además, estas ideas, como objetos separados (atomismo), no pueden tener contacto entre sí para calentarse; se necesita un conducto que permita la transmisión del calor. Este conducto será la razón, que conecta las ideas más lejanas y frías con las más calientes hasta llegar a la impresión (que no es otra cosa que una idea con el máximo de calor). Por lo tanto, la idea se transforma en impresión solo si tiene contacto, a través de la guía de la razón, con una impresión que le otorgue vivacidad mediante una cadena asociativa. Así, una creencia entendida como reflexión no puede, por sí misma, avivar una impresión y, por tanto, generar motivación.

Por otra parte, Owen yerra al considerar la causalidad como una mera idea. La causalidad es una idea únicamente porque ha tenido un conjunto de impresiones que la avivaron; es, en sí misma, una impresión interna bastante cercana a un sentimiento. Hume la clasifica, de hecho, dentro de las impresiones de reflexión en el Tratado (véase THN. 2. 1. 1, 277). Para Hume, la creencia en las conexiones necesarias sobre cuestiones de hecho es más propiamente una convicción sentida que una deducción resultante de operaciones mentales.

En este sentido, si la causalidad es un motivador para la acción, deberá serlo en tanto que es una impresión reflexiva que va de lo observado a lo no observado, lo cual permite predecir para buscar o evitar cierto efecto. Si un sujeto actúa motivado por la causalidad, no está operando bajo creencias ni razones deductivas; su inferencia natural de lo observado a lo no observado es una impresión derivada de la imaginación y la

costumbre. Así, si X actúa previniendo (previendo) la situación H, esa prevención no es una creencia racional que le impulse a actuar, sino más bien una sensación o impresión derivada de otras impresiones.

Por ejemplo, si un sujeto sabe por experiencia (es decir, posee la impresión) que el contacto con algún objeto es doloroso, evitará a toda costa el contacto con ese objeto porque le produce una impresión de dolor. Como la causalidad opera de igual modo en las impresiones internas que en las impresiones externas, la repetición del dolor que el sujeto experimenta en presencia o contacto con ese objeto le ayuda a prevenir el contacto, pasando de la experiencia de lo observado a lo no observado gracias a la costumbre que esa experiencia le ha generado. Así, si el sujeto tiene una impresión visual del objeto, esta avivará la idea del contacto y, a su vez, avivará la idea del dolor y de la causalidad (todo mediado por las conexiones de la razón), motivando al sujeto a evitarlo.

Esto se aproxima mucho a lo planteado por Nagel (1978, pp. 28-29) respecto de la prudencia. Se supone que una persona al considerar su futuro, no podrían ser suficientes (y quizá tampoco necesarias) las emociones o deseos como motivos para la acción. Al referirse a algo futuro, como es el caso de la prudencia, dado que los deseos y emociones solo pueden experimentarse en el tiempo presente, debe aceptarse que la prudencia (que es presente) está motivada por razones o creencias que van más allá de lo actualmente sentido. Sin embargo, para Hume esto no sería así, pues la transición del pasado y presente hacia el futuro, o más bien, de lo observado a lo no observado, es algo que se logra gracias a la causalidad, y esta no supone, como se ha visto en el capítulo II, un razonamiento puro para lograrse.

Si esta interpretación es correcta, el argumento de Nagel apela a que las acciones de proyección hacia el futuro no están directamente motivadas por sensaciones actuales, pues en el caso de la prudencia, el hambre no es experimentada en el momento en que se motiva la acción de ser precavido. Por tanto, se necesitan creencias que superen las impresiones y deseos para que una acción así tenga sentido. Sin embargo, para Hume, toda proyección futura depende de las impresiones del tiempo presente y pasado. En este sentido, para Hume, cualquier afirmación sobre el

futuro está basada directa o indirectamente (a través de la doble relación impresión-idea) en la impresión presente, como es el caso del pasado.

Para ilustrar este punto, considérese el caso de la certeza. Si un sujeto X concibe que A producirá B, es porque siempre que A ha aparecido se ha dado B. Su certeza será completa siempre que no haya alguna experiencia en el pasado que indique lo contrario; es decir, la única forma en que X no tendrá completa certeza de que en el futuro A producirá B es que alguna vez se haya dado A y no haya ocurrido B. En este caso, X solo podrá concebir que A probablemente producirá B. La única manera de que X tenga una experiencia pasada de que, dado A, no se haya producido B es a través de una experiencia actual en la que, dado A, no se produzca B.

Así, si el presente condiciona lo concebido como pasado y el pasado define lo concebido como futuro, entonces el presente también define lo concebido como futuro. Habida cuenta de que la relación de condicionamiento (tanto la de condicionamiento suficiente como la de condicionamiento necesario) es transitiva. En efecto, si A condiciona suficientemente a B (es decir, que A condiciona suficiente y no necesariamente a B), y B condiciona suficientemente a C, entonces A condiciona suficientemente a C:  $(A \rightarrow B) \wedge (B \rightarrow C) \rightarrow (A \rightarrow C)$ . Asimismo, si C condiciona necesariamente a B (es decir, que C condiciona necesaria y no suficientemente a B), y B condiciona necesariamente a A, entonces C condiciona necesariamente a A:  $(B \rightarrow C) \wedge (A \rightarrow B) \rightarrow (A \rightarrow C)$ .

Ante esto, siempre puede pensarse que hay algo futuro que no podría contemplarse con experiencias pasadas, pero esto no parece suponer objeción alguna para Hume. Nadie podría decir con cierto grado de convicción y sin tener ninguna otra información relacionada que el Sol no saldrá mañana. La proposición de que el Sol saldrá mañana es segura, certera y se expresa con convicción porque no se tiene evidencia contraria, es decir, que no haya salido. Por supuesto, se puede pensar y suponer que el Sol podría no salir mañana, debido a que, por una causa desconocida,

el Sol se desvanecerá<sup>54</sup> o la Tierra dejará de girar. Sin embargo, esto no es realmente distinto a suponer que mañana alguien encontrará *sirenas* en las profundidades inmensas y desconocidas del océano. Son solamente quimeras de la imaginación que resultan de unir dos ideas que no poseen una impresión (son ideas inadecuadas). Si las posibilidades de que algo ocurra se definieran de acuerdo con la cantidad de combinaciones posibles de ideas, entonces todo podría suceder en el futuro, lo cual no es cierto.

Ahora bien, la forma en que el presente determina el futuro que implica la prudencia puede explicarse retomando el ejemplo anterior sobre el sujeto y el objeto que le causa dolor. El sujeto es prudente porque se anticipa al dolor que le causará el objeto si se acerca, y esta inferencia solamente la logra porque en su experiencia pasada ha sufrido dolor por su causa. La idea de dolor que actualmente le genera la pasión del miedo es avivada gracias a la impresión visual del objeto. La vivacidad de esa impresión es transmitida por asociación a la idea de dolor que le había generado anteriormente, reavivándola; y esta impresión visual del objeto, junto a la idea más vívida de dolor, avivan la idea del miedo, que se concreta en una pasión violenta que lo motiva a evitar el objeto. Sin esta impresión actual del objeto, el sujeto no podría considerar siquiera la prudencia.

Otra forma de argumentar es la posición de Daniel Shawn (1989) frente a la negación de que los motivos para actuar sean puramente racionales. Considérese un caso ficticio en el que verdaderamente el único factor para tomar una decisión sea la razón. Supóngase un sujeto que, sin tener absolutamente nada de hambre, contempla cómo su guarnición de comida disminuye. Esta persona tiene completa comprensión racional de que, si no va de compras hoy, no tendrá comida para cuando quiera comer después. Sin embargo, el sujeto, aun siendo consciente de esta situación, al ser considerada desde un plano completamente racional, no podría sentir aversión a la idea

---

54. Si hoy esta proposición parece creíble es porque gracias a la ciencia se han visto otras estrellas colapsar, lo cual abre la posibilidad de que si el Sol es una estrella podría colapsar también. Pero esto es claramente una evidencia pasada que se proyecta al futuro.

de quedarse sin comida; es decir, no tendría la inclinación a favorecer ese estado de cosas (Shawn, p. 171-172).

De modo que si esta persona, dentro de ese vacío emocional, logra de alguna manera introducir el pensamiento: "*la alacena estará vacía mañana cuando tenga hambre*", y por prudencia logra salir de su casa, llegar a la tienda y volver con una canasta llena de comida, esta acción no sería voluntaria, pues la prudencia no responde directamente a ningún deseo. Para Hume, la repetición compulsiva de este pensamiento (*la alacena estará vacía mañana cuando tenga hambre*) no es ni necesaria ni suficiente para realizar la acción prudente, dado que, en la acción de comprar comida, el sujeto no satisfaría ningún deseo.

Este tipo de acciones son las que quedan si se drena todo tipo de contenido experimental proveniente del deseo (como motivo). Mientras una acción puramente racional no es lógicamente imposible, sí lo es en realidad, si se toman las cosas como de hecho pasan, o sea, el sujeto realiza una acción voluntaria precisamente porque es definida por sus propios deseos (Shawn, p. 173). La razón por sí sola no puede generar creencias que motiven debido a que no produce ningún deseo, y la prudencia es una sensación actual de aversión ante el sentir hambre a futuro. Sin esta aversión, no habría razón para sostener un deseo para el futuro<sup>55</sup>.

Es importante destacar que, aunque esa acción pueda ser considerada como voluntaria (desde un cierto punto de vista más general), no implica que el sujeto tenga la capacidad de hacer algo distinto de lo que hace o ha hecho si las condiciones previas a su acción son las mismas. Su decisión estará siempre determinada por su carácter, su inclinación (por parte de la naturaleza humana) y la motivación que obtenga de las impresiones, ya que la volición del sujeto es el producto de todos esos elementos. No es algo que él pueda controlar, como si pudiera separarse de sí mismo para manejar esos elementos, ni como si la voluntad fuese algo autónomo en una suerte de razón

---

55. Algo semejante ocurre con la pasión de la esperanza, aunque el bienestar que desea no es algo presente, la aversión por no tenerla sí que lo es. Esto motiva al sujeto a actuar para buscar aquello que desea.

pura práctica. La posibilidad de hacer lo contrario a lo que hace, si lo que hace es lo deseado, implicaría que puede actuar de acuerdo con un no deseo, lo cual es, al menos, extraño. Alguien puede, por supuesto, negar algún deseo, pero lo hace porque desea algo que otorga mayor bienestar; así, esa aparente elección es definida por la naturaleza humana bajo la tendencia a buscar el bien mayor. No se trata realmente de una elección entre opciones, ni de una toma de control y autonomía; y, por tanto, no puede definirse como libertad humana.

### **5. Las voliciones y la libertad negativa:**

Según lo expuesto hasta este punto, Hume rechaza la idea de libertad positiva que los *compatibilistas fuertes* necesitan para que el libre albedrío sea verdadero, aún si la causalidad es verdadera. El *compatibilismo fuerte* resalta la necesidad de que un sujeto tenga control de sus acciones para que pueda pensarse como responsable de su actuar, y aunque se vea influido por sus emociones y sensaciones, éstas no poseen un carácter determinante, sino que se consideran causas necesarias solamente. El sujeto es su propia causa, y su control no puede verse mermado por las relaciones causales de las que participa. Si Hume rechaza esta idea de libertad, entonces no puede ser considerado compatibilista en sentido fuerte.

El compatibilismo en un sentido *débil* viene acompañado de la libertad negativa. La razón de su debilidad es que no define directamente la actividad del sujeto ni se preocupa por su autonomía. Es libre “quien, en aquellas cosas de que es capaz por su fuerza y su ingenio, no está obstaculizado para hacer lo que desea” (Hobbes, *Leviatán*, II, XXI). Es una cuestión ya establecida y aceptada que la filosofía de Hobbes es *compatibilista* al usar esta noción de libertad negativa dentro de su sistema determinista, pero este compatibilismo es completamente distinto de aquel que busca eliminar la contradicción entre la posición *libertarista* y *determinista* afirmando la verdad simultánea de ambas concepciones. La libertad negativa es compatible con el determinismo porque debilita el concepto de libertad para que resulte inofensivo frente al determinismo; por esta razón, este compatibilismo establecido deberá distinguirse como debilitado.



Hume, como seguidor de la filosofía de Hobbes, acepta, más o menos de forma explícita, la libertad negativa en la sección 8 de las primeras Investigaciones. Si Hobbes es considerado compatibilista, no hay razón para dudar que Hume lo sea en el mismo sentido. En realidad, Hume es un compatibilista débil, al igual que Hobbes, a pesar de que muchos intérpretes lo ven como defensor de un compatibilismo fuerte, donde el sujeto tiene autonomía en su voluntad y puede elegir actuar de una manera u otra. La libertad negativa se alinea con una voluntad pasiva que reacciona únicamente a sus estímulos, ya que solo requiere no estar coaccionada para que una acción se considere completa y plenamente libre.

El núcleo del problema radica en la posibilidad de asignar responsabilidad moral a las acciones, basado en la cantidad de libertad que se puede atribuir a estas. La libertad negativa otorga responsabilidad moral a todas las acciones que no están sometidas a coerción, lo que significa que actos derivados de engaños o accidentes también deben considerarse bajo la responsabilidad moral del sujeto, algo que Hume no aceptaría (como se explicará en el próximo capítulo de este trabajo). Esta perspectiva implica que la noción de responsabilidad moral de Hume va más allá del compatibilismo débil, pues se relaciona más con las intenciones, los hábitos y la experiencia que con un contrato social.

Aunque Hume puede ser visto como un compatibilista débil al aceptar el concepto de libertad negativa, esto no es suficiente para explicar la responsabilidad moral en su sistema. Para Hume, la libertad no es una variable relevante; ya sea que el sujeto tenga poca o ninguna libertad, la responsabilidad se define en términos intencionales que provienen de su propia naturaleza, hábitos y experiencias. Este enfoque se denominará más adelante semicompatibilismo. La libertad negativa no es incompatible con el semicompatibilismo, dado que su definición no se basa en el principio de alternativas ni en un sujeto concebido como agente que tiene el control y puede actuar en contra de lo que ha hecho. Además, la libertad negativa y el compatibilismo débil son coherentes con lo anteriormente mencionado sobre la voluntad y la motivación de las acciones, así como con la negación del libre albedrío. En esencia, el compatibilismo débil y el semi-compatibilismo comparten muchas

similitudes; de hecho, se trata más de una cuestión de terminología, ya que ambas posiciones no difieren en sustancia, sino solo en nombre.

## **6. Conclusiones:**

Para Hume, la voluntad no implica el concepto de libertad positiva. Las acciones están determinadas por motivos, que son impresiones, y la razón se encuentra completamente subordinada a estas, funcionando únicamente como un instrumento de comparación. El hecho de que un sujeto decida realizar o no una acción no depende principalmente del razonamiento ni de una autodeterminación de la voluntad; en cambio, la voluntad se inclina hacia una opción u otra, siendo provocada por impresiones o pasiones. Esto significa que las impresiones guían la voluntad hacia la ejecución de un acto específico.

Dado que la voluntad se define en los mismos términos causales de las impresiones externas y dado que ningún proceso físico depende de un poder desconocido que permita al sujeto dominar las impresiones, tampoco tendrá dominio sobre las impresiones internas. Aquellos que interpretan a Hume como un compatibilista fuerte deben suponer que el sujeto tiene cierto control sobre sus impresiones, de manera que estas no representan una determinación, sino una influencia que media la elección. Sin embargo, como se ha demostrado anteriormente, Hume no podría aceptar esta interpretación.

Si la voluntad de un sujeto no se determina por el razonamiento, sino por las impresiones y pasiones que experimenta, el cambio de opinión de una persona respecto a realizar una acción depende de que una nueva impresión reemplace o modifique a la anterior. Esto implica que, para que un sujeto elija la opción X en lugar de la Y, debe tener una impresión que motive la acción X; si decide cambiar y elige la Y, es porque otra impresión (que él no controla en absoluto) ha sustituido a la anterior. Si la voluntad del sujeto está determinada no por el razonamiento, sino por las impresiones y pasiones que tiene, el cambio de opinión de una persona respecto a realizar o no cierta acción depende de que una nueva impresión reemplace o modifique a la ya existente. Es decir, para que un sujeto elija la opción X en lugar de la Y, debe tener una impresión que

motive la acción X; si cambia de opinión y elige la Y, es únicamente porque otra impresión (que él no domina ni controla en absoluto) ha desplazado y eliminado a la anterior.

Esto lleva a que, si Hume no acepta la autonomía y el sujeto no puede elegir qué impresiones necesita para mover a otras que lo motiven hacia cierta acción (es decir, no depende de él), entonces ese sujeto no podría haber hecho algo distinto de lo que las impresiones le hacen desear; en otras palabras, no tiene alternativa, puesto que [a] no puede hacer sino lo que hace, y [b] la existencia de una alternativa exige al menos dos opciones o posibilidades mutuamente excluyentes. Si esto cambia, se debe a que el estado de las causas es distinto. Por lo tanto, no se puede afirmar con propiedad que Hume acepte la idea de libre albedrío o libertad que los compatibilistas fuertes necesitan para interpretar su filosofía desde esa perspectiva.

Las mismas causas siempre tienen los mismos efectos y, en aquellas situaciones donde esto no ocurre o la experiencia es ambigua, se debe a la influencia de causas ocultas. Cuanto mayor sea la experiencia obtenida, mayor será el acercamiento a ellas hasta descubrirlas. Esto se aplica tanto a las impresiones externas como internas, incluida la voluntad, como consecuencia del naturalismo. Por ello, la indeterminación de las acciones humanas, a partir de las mismas causas, no es más que una apariencia derivada de la ignorancia respecto a otras causas que intervinieron en el evento y que pueden ser descubiertas mediante el estudio y la experiencia.

El sistema mecánico de las decisiones y voliciones humanas, determinado por impresiones y pasiones, demuestra el carácter determinista de la filosofía de Hume, sin ninguna compatibilidad con la libertad. Incluso en su texto supuestamente más compatibilista, sus opiniones acerca de la determinación por parte de la naturaleza humana, la existencia de necesidad en las relaciones causales y la continuidad entre las impresiones externas e internas en torno a su explicación siguen siendo las mismas. La libertad que menciona no es realmente distinguible de ningún proceso causalmente determinado y mecánico, donde el sujeto no posee mayor poder para cambiar sus determinaciones que el posee para cambiar el movimiento de los planetas. Hume no acepta la indeterminación de ningún objeto, ni tampoco la autodeterminación de alguno

que pueda justificar la adscripción de esas cualidades a la voluntad, la cual no es una facultad. La *impresión de la conciencia* es tan incapaz de mover los deseos como la razón misma, pues ese papel recae solamente en las impresiones, ya sean originales, como el placer y el dolor, o de reflexión, como las pasiones.

Hasta este punto, la filosofía de Hume es completamente determinista y no puede ser interpretada como *compatibilista fuerte*, debido a que niega completamente la *libertad positiva* en los sujetos, los cuales solamente pueden actuar de la manera en que lo hacen y no pueden realmente decidir qué hacer o no hacer sin una impresión que les determine hacia un camino u otro. La *libertad negativa* abre la posibilidad de hablar de compatibilismo, pero en un sentido *débil* que no supone un problema para el semicompatibilismo y que, además, remarca aún más la necesidad de rechazar el incompatibilismo como una interpretación adecuada para Hume. A pesar de que la voluntad se determina por las impresiones, la mediación de la experiencia y el razonamiento hace posible la conformación de normas que no tendrían sentido para un incompatibilista determinista. Esta normatividad es la que se explicará en el capítulo siguiente.

## CAPITULO IV. NORMATIVIDAD: LA SIMPATÍA Y LA JUSTICIA

### 1. Introducción:

En los capítulos anteriores, se ha demostrado que Hume no podría aceptar el compatibilismo fuerte, debido a que las impresiones externas e internas comparten la misma explicación causal y la necesidad en sus relaciones. La voluntad no es autodeterminada ni se rige por principios racionales que conducen a una razón pura según el uso práctico que la convierta en su propia causa y, así, garantice la libertad individual. Tampoco se acepta la posibilidad de que las mismas causas tengan efectos diferentes, pues si fuera el caso, se debería a ignorancia y no a indeterminación, incluso en las acciones humanas. Esto implica que todo lo que se hace es lo único que podría haberse hecho. Las inclinaciones de la voluntad en una decisión no *dependen de nosotros (up to us)*, sino que están completamente sujetas a las impresiones que puedan obtener y a las conexiones que ésta produzca mediante razonamiento y asociación (instrumentos). Ningún sujeto controla más su voluntad de lo que podría controlar el movimiento de los astros, debido a que ambos responden directamente a impresiones que los determinan.

El proyecto de Hume no es compatible con la noción de libertad, aunque sí lo es con la de responsabilidad moral, la cual el compatibilismo débil no aborda adecuadamente. Esto implica que el determinismo incompatibilista no resulta una opción completamente satisfactoria para entender su filosofía. La responsabilidad moral se fundamenta en la idea de causalidad y necesidad, que permiten establecer culpabilidad y consecuencias de ciertas acciones. Sin embargo, su explicación trasciende la mera descripción: no basta con identificar a un sujeto como causa de una acción para considerar su culpabilidad; es esencial que el sujeto posea el deseo y la intención de actuar de una determinada manera para ser merecedor de reconocimiento o castigo.

Para Hume, la responsabilidad moral no requiere la libertad ni el indeterminismo. Si así fuera, sería imposible diferenciar entre acciones causadas por intenciones y deseos y aquellas resultantes de la casualidad, ya que el efecto de ciertas

causas podría ser completamente diferente o incluso contrario (indeterminado). La responsabilidad moral demanda una conexión necesaria entre los deseos del sujeto y las acciones que este ejecuta. Dado que los deseos son determinados directamente por las impresiones y la propia naturaleza del sujeto (es decir, su carácter), esto no contradice el determinismo previamente descrito, aunque sí se opone al determinismo incompatibilista que rechaza la responsabilidad moral. Además, esta responsabilidad se relaciona directamente con la normatividad que establece la justicia; las reglas que rigen esta normatividad implican que el sujeto debe actuar de manera diferente a como lo ha hecho, conforme a la necesidad de convivencia.

En este capítulo, se buscará demostrar que la normatividad de la justicia no es contradictoria con la tesis de Hume. Esto presenta problemas para una interpretación determinista incompatibilista, principalmente por dos razones: primero, porque acepta la posibilidad de abordar la responsabilidad moral en un sentido fuerte y no simplemente descriptivo; segundo, porque la normatividad de la justicia implica que un sujeto puede actuar, en un sentido estrictamente relacionado con la causalidad, de forma distinta a como lo ha hecho previamente. Por supuesto, la forma en que el sujeto puede cambiar la dirección de sus acciones no se relaciona con una fuerza interior que le permita modificar su comportamiento, sino con la relación causal y la conexión del sujeto con la sociedad y la educación presentes en su contexto.

Si una persona no puede hacer nada distinto de lo que hace siguiendo sus apetitos naturales inmediatos entonces los deseos mediatos pueden influir en sus acciones al experimentar anhelos distintos, exclusivamente provocados por su convivencia con los demás. Esto implica que, incluso en un sistema determinista y mecánico donde la libertad carece de lugar, la influencia de otros individuos con los que se relaciona genera constantemente nuevas impresiones y necesidades que pueden ir en contra de sus impulsos naturales individuales. Así se favorece la creación de un sistema artificial como la justicia. El término ‘artificial’ no debe confundirse con algo arbitrario o sin justificación (cfr. THN. 3.2.1, 486). Con ‘artificial’, Hume no pretende más que señalar una oposición con los sentimientos que surgen de forma natural e inmediata en la mente humana.

La justicia, como virtud, no es natural porque no existe un sentimiento o pasión que se denomine justicia; surge, en cambio, de la necesidad de convivencia que trasciende esos sentimientos naturales. "Negar que las leyes de la justicia fueron originales para el ser humano significa, para Hume, que estas no estaban directamente arraigadas en lo que podría considerarse las pasiones constitutivas de la naturaleza humana" (Lecaldano, 2008, p. 258). No se debe pensar que estas leyes artificiales ocupan un lugar marginal en la concepción ética de Hume, pues son precisamente ellas las que hacen posible la formación de una sociedad civil.

La normatividad emerge de un conjunto de acuerdos entre las personas que conforman una sociedad, con el objetivo de facilitar la convivencia. Sin embargo, estas reglas se establecen sobre bases estrictamente experimentales y no racionales<sup>56</sup>. o buscan alcanzar el mejor estado posible que cualquier persona razonablemente aceptaría, sino el más útil en función de las necesidades previstas. Ahora bien, si las normas son utilitaristas, no se desarrollan a partir de un cálculo racional en el que las impresiones son marginales; más bien, estas impresiones son el eje central de dichas normas. La experiencia y la propia naturaleza humana, como impulso necesario hacia el bienestar, fomentan el descubrimiento de reglas que pueden parecer, a primera vista, contrarias a esos impulsos naturales inmediatos, los cuales solo la experiencia puede hacer sospechosos de malestar. Las normas, específicamente las de justicia, van un paso más allá de la experiencia inmediata (similar a lo que ocurre con la causalidad) y buscan el bienestar general de todas las personas que participan en la sociedad, en una modalidad progresiva que se perfecciona conforme se cuenta con mejor evidencia empírica.

En el esfuerzo por demostrar lo anterior, primero se explicará la relación entre la normatividad y la simpatía. Si la normatividad se justifica únicamente por la sociedad, la simpatía actúa como el mecanismo de extensión natural que obliga a las personas a sentir como propios los placeres y dolores ajenos, es decir, promueve una

---

56. El que no sean reglas racionales no quiere decir que sean completamente irracionales; pues la razón participa en cierta medida en la conformación de las reglas, pero como un instrumento, no como un motor. Por esto, la razón es necesaria pero insuficiente.

conexión entre los sentimientos, impresiones (como placer y dolor) y experiencias, facilitando una continuidad natural hacia algo artificial con regulaciones que, a primera vista, parecen contrarias a los impulsos naturales. Así, la posibilidad de actuar de manera diferente es el resultado de la interacción de la simpatía en la vida humana. Posteriormente, se explicará cómo Hume define el actuar responsable, considerando las conexiones necesarias, el determinismo de la voluntad y la normatividad de la justicia. Finalmente, se realizará una aproximación a la filosofía de Hume como un autor semicompatibilista, ya que su intención fue salvaguardar la responsabilidad moral del determinismo propio del mecanicismo de su tiempo, en lugar de enfocarse en la libertad.

## **2. La Justicia: normatividad, responsabilidad y simpatía:**

El único origen de la justicia, según Hume, es la utilidad pública (EMP. 3. 13, 55), y dicha utilidad responde a su vez a dos causas: 1. la carencia de ciertas características humanas y 2. la escasez de recursos. La justicia posee, entonces, una suerte de perspectiva negativa; es decir, funciona para cubrir falencias a partir de las cuales se motivan acciones para garantizar bienes naturales, como el bienestar. Para Hume, el ser humano no posee características físicas que le permitan vivir con independencia del resto (cfr. EPM. 3, 23; 4, 86) y, aun así, a pesar de que hay una necesidad de unión para garantizar su supervivencia, presenta una benevolencia limitada. Esto, junto con la escasez de recursos, acentúa la necesidad de un acuerdo de convivencia que permita satisfacer sus necesidades básicas, configurando así una sociedad mediada por leyes de justicia (normatividad). Esta sociedad no tiene por base el egoísmo, tal como pensó Hobbes, pues este no ejerce tanta fuerza sobre la naturaleza humana (THN. 3. 2. 2, 487); tampoco es el amor al prójimo, ya que resulta evidente que muchos carecen de él (THN. 3. 2. 1, 482-483). Más bien, responde a un movimiento estabilizador que busca garantizar la calidad de vida (THN. 3. 2. 2, 490-491).

La naturaleza humana posee tanto benevolencia como egoísmo, y, para cubrir esa imperfección en su benevolencia, necesita extenderla artificialmente mediante



acuerdos que garanticen un acceso igualitario a los bienes escasos y necesarios para vivir. Según Hume, los humanos tienen una inclinación natural por las impresiones más inmediatas de placer (THN. 2. 3. 5, 427). Sin embargo, gracias a la simpatía, un ser humano puede ser partícipe de los sentimientos de otro, sufriendo sus dolencias y placeres como si fueran propios (cfr. THN. 3. 2. 5, 362). De este modo, si los humanos pudieran sentir benevolencia por todos los demás, poco importaría que los recursos fueran escasos, pues cada uno velaría por el otro como si velara por sí mismo. Si este fuera el caso, establecer leyes de justicia y normatividad sería completamente inútil y arbitrario, ya que no respondería a ninguna necesidad real (cfr. EPM. 3, 56-57). “Según Hume, si los seres humanos poseyeran una pasión de ese tipo, no necesitarían las reglas de la justicia precisamente porque estarían naturalmente impulsados a realizar ciertas acciones y evitar otras, de manera que ni las reglas de la justicia ni las sanciones legales serían necesarias” (Lecaldano, 2008, p. 259). Sin embargo, no es cierto que los humanos sientan benevolencia hacia todos los demás.

Tomando en cuenta la inclinación por lo inmediato, la benevolencia es limitada porque es proporcional a la cercanía de los sujetos. Es decir, la capacidad de simpatizar y transmitir sentimientos aumenta con la cercanía de las relaciones y disminuye con la lejanía. Así, un sujeto puede sentir el dolor de su madre como propio, pero no puede sentirlo del mismo modo en el caso de una persona a quien nunca ha visto o de quien solo posee información sobre su dolor por rumores. La inclinación por lo inmediato y la costumbre de la convivencia facilitan el desarrollo de sentimientos de amor que conducen con mayor facilidad a la simpatía. Esto no significa que no se pueda sentir simpatía por un ser humano al que no se le tiene afecto, o que, aun siendo desconocido, no pueda sentirse piedad por él al presenciar su sufrimiento; sin embargo, la intensidad de esas pasiones nunca puede compararse con la que se siente por aquellos con quienes se convive más estrechamente. Esta costumbre de relacionarse potencia la intensidad con la cual la simpatía permite que las personas se hagan partícipes de los sentimientos de los demás.

Esta inclinación por lo inmediato es también el origen del egoísmo. Una persona puede ser considerada egoísta si solo vela por sí misma o por sus seres cercanos, sin tener en cuenta a los demás en sus acciones. Así, un sujeto (perteneciente a la familia

A) es egoísta siempre que no le importe a quiénes deja sin comer para alimentar a su familia y a sí mismo, ya que únicamente sigue sus inclinaciones naturales de evitar el dolor y garantizar su placer (cfr. THN. 2. 3. 9, 438). Sin embargo, actuar de esta forma resulta pernicioso si todos dependen de los demás para asegurar su supervivencia, pues fácilmente aquellos que no comieron (la familia B) a causa de ese sujeto generarán odio, y con el odio viene la venganza como una forma de asegurarse placer ante su pena. Ellos también están actuando de acuerdo con su naturaleza y su impulso inmediato; pero si esto se repite entre familias o clanes, el estado de guerra supuesto por Hobbes no estaría tan alejado de la realidad.

Estos supuestos conducen a una conclusión (al menos) interesante. Si ninguna de las dos familias está haciendo algo opuesto a su naturaleza, sino que más bien actúan conforme a sus impulsos y sensaciones de dolor y placer, entonces no podría afirmarse que alguna de ellas está actuando realmente mal, pues cada una evita el dolor y busca su placer. No obstante, nadie aceptaría, ni siquiera Hume, que dejar con hambre a otros para alimentarse a sí mismo y a su familia, siguiendo sus impulsos naturales y su inclinación por el placer inmediato, sería una acción moralmente buena. De este modo, el juicio sobre lo moral, sobre el bien y el mal, no es un asunto que pueda decidirse exclusivamente a partir de los sentimientos de placer y dolor individuales; esto es, no son una condición suficiente, ya que el ser humano debe convivir con otros. En esta situación se presentan las leyes de justicia como un artificio.

Ahora bien, pese a que estas acciones, en especial las realizadas por el sujeto de la familia A para garantizarse alimento, no son un asunto pernicioso por sí mismo, ya que responde a la propia naturaleza y, considerado de manera individual, se torna problemático cuando ambas familias tienen que convivir dentro de una misma sociedad<sup>57</sup>. Por supuesto, lo problemático de estas acciones es algo que se aprende con la experiencia y tomando como marco de referencia a la sociedad. Estas concepciones del bien y el mal, pertenecientes a la sociedad y que superan las nociones individuales,

---

57. Esto no implica que si son de sociedades diferentes no llegue a ser problemático o moralmente reprobado, estas expresiones son solamente preliminares para avanzar con la argumentación. Pronto se hará la aclaración respectiva.

no son un asunto que pueda conocerse *a priori* o mediante puros razonamientos. Nadie sabe de antemano qué daño podría generar cierta acción sin haber sido anteriormente experimentada, ya sea de manera directa o indirecta. El hecho de que una cierta búsqueda individual de placer cause malestar a otro no es algo que pueda preverse de ninguna manera; solamente la experiencia de malestar ajeno puede dictaminar la reprobación de determinada acción y entonces, en busca de evitar ese mal, se promueven convenciones que servirán como deberes. Un humano no puede hacer otra cosa distinta que seguir sus deseos, pero si seguir estos deseos se convierte en una barrera para garantizar su bienestar, estos deseos deberán cambiar si el sujeto quiere mantener su bienestar.

La necesidad que obliga a un sujeto a cambiar la forma de actuar no es evidente por sí misma. No es el resultado de una intuición o idea innata. El sujeto debe descubrir mediante la experiencia de prueba y error, aquello que es necesario. No basta con la pura reflexión y estudio de la situación (cfr. THN. 3. 2. 2, 486). La experiencia es algo necesario y, por esto, autores como Lecaldano (2008, p. 260) consideran este aspecto de la filosofía de Hume como una cuestión evolutiva e histórica que explica los cambios en las consideraciones morales entre diferentes poblaciones y épocas. Este relativismo moral no torna arbitraria a la ética, sino que la fundamenta con experiencias y deja de lado las especulaciones metafísicas sobre el bien definitivo o el mejor bien posible para buscar lo que es *útil*.

Volviendo al ejemplo de las familias, en favor de la explicación, supóngase que ambas formaron una pequeña sociedad en las montañas. Ambas llegaron, por diversas razones, a convivir en el mismo espacio físico. El sujeto de la familia A no podría saber de antemano que los recursos son limitados; solo tomó lo que consideró necesario para solventar sus necesidades. Esta acción, por sí misma, es buena, pero, considerada por la familia B, es reprochable, ya que no había recursos suficientes, y una posible venganza hacia la familia A tampoco sería bienvenida. Esta situación, donde cada uno sigue sus impulsos inmediatos, necesita una solución si desean vivir juntas. Situaciones semejantes marcan el inicio de una negociación y una convención que favorezca la satisfacción de ambos formándose una nueva responsabilidad: cada familia es

responsable de garantizar las condiciones necesarias para que la otra familia satisfaga sus necesidades.

La artificialidad de las leyes de justicia debería ser más clara ahora, pues ninguna de sus leyes responde directamente a una necesidad natural, ni tampoco hay algún sentimiento de justicia alojado en la naturaleza humana. Incluso esas leyes de la justicia podrían ir en contra de esos impulsos directos e inmediatos. Por ejemplo, la familia A ahora no podrá satisfacer completamente su necesidad como antes si esto implica que la familia B no pueda hacerlo, pues, como los recursos son limitados, su recolección de recursos deberá ser limitada para garantizar las necesidades de la familia B, lo que iría completamente en contra de su impulso inmediato de satisfacerse hasta la saciedad.

Las reglas de la justicia se corresponden con las *reglas generales* que afectan a las impresiones externas. La compilación de las experiencias pasadas puede abstraerse en *leyes* que puedan corregir algunos juicios que, por falta de experiencia, resulten beneficiosos a corto plazo, pero nocivos a largo plazo. Dicha falta de experiencia puede posicionar la creencia en una certeza. En este sentido, la creencia de la familia A, que en principio se mencionó como algo bueno, demostró ser pernicioso a futuro. Y si cada vez que la familia A toma recursos sin medirse, la familia B se queda sin comer, la repetición, asociación y costumbre convierten esta causalidad en un juicio certero de la forma: si hay recursos limitados en una sociedad y alguien toma más de los necesarios, alguien más se quedará sin nada.

Así, las nuevas generaciones e incluso las familias que lleguen a unirse a la familia A y a la familia B no deben experimentar la carencia o la opulencia para saber que, si toman más de lo requerido, alguien se queda sin comer. Por tanto, si una familia nómada C, acostumbrada a tomar todo cuanto pueda, decide asociarse a las familias A y B, deberá ser educada bajo esa nueva ley (y las demás que ya posean) sobre que no pueden continuar satisfaciéndose sin medida, aunque esto sea contrario a los impulsos naturales. Es necesario generar un equilibrio que garantice al menos la satisfacción parcial de todos y la omisión del dolor en lo máximo posible. De modo que, si la familia C quiere formar parte de la sociedad, deberá aceptar la ley. Por esta razón, la base de

una sociedad no es el egoísmo, aun cuando el deseo por el propio bienestar sea una causa necesaria, pues los sentimientos más inmediatos y la inclinación natural por el placer que generan quedan en segundo plano (cfr. Watkins 2005, p. 99). Se necesita más que el propio interés para formar una sociedad; no solo el egoísmo ni solo el humanismo (humanitarismo), sino ambos.

Hume menciona que estas reglas contrarias a la naturaleza son inflexibles y universales (cfr. THN. 3. 2. 6, 532), pero esto no debe confundirse con que sean definitivas. Si son inflexibles, es porque no admiten excepción por parte de algunos individuos o algunas situaciones especiales, y si son universales, es porque aplican a todos los miembros pertenecientes a esa sociedad. Estas leyes pueden, y deben conforme a las reglas generales, ser modificadas si se encuentra experiencia y evidencia suficiente que las refute; por esto, una misma sociedad puede considerar bueno algo que en el futuro resulta malo. Todo depende de la utilidad que la ley de justicia otorgue a su sociedad en ese momento (cfr. EPM. 3, 26). La experiencia y la aplicación de las reglas generales garantizan la progresión moral (y epistémica) bajo una característica de eterno perfeccionamiento, sin que esto implique que no haya certeza en esas leyes ya establecidas por convención.

El elemento educativo en la sociedad civil es de suma importancia. Como es natural que los sujetos se inclinen a sus impresiones inmediatas y la justicia necesita de humanos que lleguen incluso a actuar en contra de ellas para el bien social, se necesita de algo que los impulse hacia esas acciones requeridas sin que sea necesario pasar nuevamente por el malestar que las originó. Para dar una explicación a esto, es necesario resolver antes cierta dificultad, a saber, que la normatividad apela a la *posibilidad de hacer algo distinto de lo que efectivamente se hace*, lo cual es contradictorio con lo expuesto en el capítulo sobre la voluntad.

En el capítulo anterior, se abordó que los sujetos no tienen capacidad de elegir de acuerdo con alternativas; es decir, no pueden hacer lo contrario a lo que han hecho. Los humanos no poseen control sobre lo que pueden sentir, y estas impresiones, junto con su inclinación natural hacia el placer y a evitar el dolor, son la causa de que actúen de cierta manera. Es decir, la inclinación por hacer o no hacer algo depende de las

impresiones que los motiven hacia una u otra dirección en una cadena de causas. Las impresiones son suficientes para inclinar la voluntad en una u otra dirección, y la razón solamente puede conducirse en favor de esas impresiones dominantes. Por tanto, no es correcto afirmar que, en un mismo estado de cosas, un sujeto pueda elegir algo distinto o contrario a lo que ha elegido. No hay un yo autónomo en ese *haz o colección de sensaciones* que lo constituyen para que tome el control de lo sentido y se determine a sí mismo, aún bajo la influencia de las impresiones. El sujeto, en realidad, nunca actúa de forma distinta de lo que sus deseos le imponen. Sin embargo, las acciones u objetos por medio de los cuales se alcanza ese objetivo cambian gracias a la convivencia, y, aun así, ese cambio se logra únicamente con trabajo conjunto; de lo contrario, no puede lograrse.

El ser humano no puede hacer nada distinto a lo que hace si no hay una impresión que le haga cambiar. Un objeto con una trayectoria definida puede cambiar de dirección siempre que otro cuerpo con suficiente fuerza le haga desviarse, y nada de ello depende del objeto en movimiento. Del mismo modo, las impresiones y pasiones son modificadas por otras que tienen suficiente fuerza para lograrlo, modificando la acción que pudo haber sido. Así, aunque el sujeto sea pasivo respecto a las impresiones, su comportamiento puede ser modificado por otras impresiones nuevas más fuertes y, para ello, no necesita elegir nada. No necesita libertad, solo experiencia para saber qué acciones le dan mayor oportunidad y satisfacción una vez que conoce lo perjudicial de otras (comparación que efectúa gracias a la razón). Si el sujeto actuara completamente solo, esto es, sin pertenecer a una sociedad, no podría cambiar nunca y actuar diferente a lo que dictan sus deseos inmediatos, pero la necesidad de convivir lo obliga a replantearse esta necesidad. Es decir, si puede actuar de otra manera, es porque las causas naturales son modificadas por la *artificialidad del consenso de justicia* en busca de un mayor bienestar para todos los participantes sociales. Un sujeto no cambia nunca por sí mismo, sino por su conexión con la sociedad.

Ahora, la obligatoriedad de las normas de justicia dadas por convención no se sostiene por ser productos razonables, sino por las pasiones y las impresiones de bienestar que subyacen como motivación y se mantienen con naturalidad para aquellos que han participado directamente del consenso. Quienes no participaron necesitan una

educación que logre conectar con impresiones que aviven las ideas. Por ejemplo, un niño podría no sentirse inclinado a seguir las leyes de justicia al no haber participado directamente de la convención. La sociedad debe procurar una educación en la que sus impresiones naturales inmediatas puedan cambiar su trayectoria original o inmediata al mostrarle conexiones nuevas que solo tienen sentido con la vida en sociedad. No será el caso de que el niño decida si seguir la norma o no, sino que, aunque deba cumplir con su deber, este depende del éxito de su educación: “(...), ya que las enseñanzas públicas de los políticos, y la educación privada de los padres, contribuyen a proporcionarnos un sentido del honor y del deber en la regulación estricta de nuestras acciones (...)” (THN. 3. 2. 7, 534). “En este caso, la semejanza convertirá la idea en impresión, y ello no solamente mediante la relación y transmisión de la vivacidad original a la idea relacionada, sino también por la presentación de materiales de tal clase que se inflamen con la más pequeña chispa” (THN. 2. 2. 4, 354).

La doble relación entre ideas e impresiones, junto con el principio de simpatía es lo que hace posible que las personas cumplan con su deber<sup>58</sup>. Como se mencionó en el capítulo anterior, este principio de doble relación facilita la modificación de las pasiones, y el principio de simpatía amplía esa interacción de persona a persona. Podría pensarse que Hume acepta que el deber sea motivado por el deber mismo, puesto que las impresiones inmediatas no son las que definen las acciones; pero el mismo Hume ofrece una respuesta directa a esta pretensión. Según el filósofo, si el deber es atendido por el deber mismo, el motivo de actuar conforme al deber será la propia motivación que inclina a actuar de acuerdo con el deber, lo que conlleva a una circularidad inútil para explicar su motivación (cfr. THN. 3. 2. 5, 518). Es decir, la motivación ya debe implicar una inclinación previa a actuar de acuerdo con el deber, suponiendo lo que

---

58. igual que como ocurre con las impresiones futuras la previsión que supone el cumplimiento de normas teniendo como base la simpatía, requiere de una impresión actual que avive esas impresiones y extienda la simpatía hacia el futuro: “Ya supone un gran esfuerzo de imaginación el hacernos, de los sentimientos actuales de otros, ideas tan vivas que lleguemos a experimentar esos mismos sentimientos, pero resulta imposible que podamos extender esa simpatía hacia el futuro sin estar ayudados por alguna circunstancia actual que nos impresione vivamente” (THN. 2. 2. 9, 386).

pretende demostrar. Así, para que una persona actúe justamente, la motivación de la ley artificial debe ser algo diferente de esa ley artificial, esto es, una impresión natural. La justicia responde de manera indirecta a las pasiones naturales (cfr. THN. 3. 2. 6, 529), y no se desliga completamente de ellas, pues es la única forma de motivar una acción, específicamente con las impresiones e ideas de bienestar.

Si los motivos para la acción son impresiones y estas no pueden ser colectivas, Hume identificó una característica humana observable que hace posible la conexión intersubjetiva de pasiones. *El principio de simpatía* es un modo de percepción por medio del cual alguien puede participar del placer y la desgracia de otros seres humanos (cfr. THN. 3. 2. 5, 362). Así, si por el principio de doble relación, una impresión actual puede avivar ideas anteriores por medio de la contigüidad, por el principio de simpatía esa contigüidad entre impresiones e ideas es compartida entre sujetos, especialmente aquellos con mayor cercanía al individuo. Según Hume (cfr. THN. 3. 3. 1, 575-576), esto parte de la semejanza entre los sentimientos y operaciones que existe entre las mentes humanas, pues no es el caso que alguna mente esté movida por alguna afección que no esté, de cualquier modo, presente en los demás. Y “[d]el mismo modo que cuando se pulsán por igual las cuerdas de un instrumento, el movimiento de una se comunica con las restantes, así pasan fácilmente de una persona a otra las afecciones, (...)” (THN. 3. 3. 1, 576).

Cuando se percibe en alguna persona cierta pasión revelada por sus gestos, la mente del observador intentará buscar la causa de aquello que observa, y en ese proceso de búsqueda, se interiorizan ideas que, por semejanza, comienzan a vivificarse en función de las impresiones obtenidas en la observación. Esto quiere decir que la simpatía tiene la capacidad de animar pasiones y sentimientos en los sujetos (cfr. THN. 3. 3. 2, 593), gracias a que permite a unos entrar en las emociones de otros. La simpatía es el principio que permite profundizar en todos los sentimientos humanos; así, Hume utiliza el término simpatía para referirse a un mecanismo cognitivo y psicológico con el que puede convertirse la idea de algún sentimiento de otra persona en una impresión propia (Vitz, 2016, p. 313-314).

[C]uando simpatizamos con las pasiones y sentimientos de los demás, estos movimientos se manifiestan al comienzo en *nuestra* mente como meras ideas, y son



concebidos como algo ajeno, igual que cuando concebimos cualquier otro hecho. Es también evidente que las ideas de las afecciones ajenas se transforman en las impresiones mismas que representan, y que las pasiones surgen en conformidad con las imágenes que de ellas nos formamos. Todo esto es objeto de la más sencilla experiencia y no depende de hipótesis filosófica alguna (THN. 2. 1. 11, 319-320).

Para ilustrar todo esto, supóngase que alguien observa a una persona hambrienta. El sufrimiento de aquel que padece hambre es una impresión, y esta impresión aviva en el observador ideas relacionadas con el hambre y el sufrimiento que le permiten compadecerse de él. Esta reacción será tanto más fuerte cuanto más cercana sea esta persona a su familia, hasta el punto de sentir tan fuerte el sufrimiento como si fuese propio. Ese dolor sentido es motivo suficiente para realizar acciones guiadas por la razón con el fin de evitar ese dolor que ambos están sintiendo. Ahora bien, el sujeto observador también podría haber hecho caso omiso al dolor del hambriento, pero esto no lo hace en función de una decisión racional, sino porque la impresión actual del hambriento no permitió que sus ideas se avivaran. Su sentido de benevolencia llegó hasta ahí.

Su acción no sería reprochable si no viviera dentro de una sociedad que procura dar alimento a quienes lo necesiten (si es el caso), y este acto de caridad aumenta el aprecio tanto del hambriento como de aquellos que participan observando la acción, quienes se vuelven partícipes por medio de la simpatía. Ignorarlo es una forma de perpetuar el dolor, es decir, se vuelve parte de la causa de su dolor. Y como el dolor es la base del odio, tanto el ignorado como las personas que observan sentirán desprecio por quien no quiso ayudar. Esta persona se convierte en objeto de mala fama, y el sentimiento de desaprobación que otros sienten hacia él, a través del principio de simpatía, también lo afecta, generando en él desprecio por sí mismo y despertando humildad, lo que le causa dolor. Pero, como hay una inclinación natural a la búsqueda de placer y a evitar el dolor, aun si el mendigo no despertó en él ningún tipo de compasión, el dolor que le ocasiona la humildad causada por el desprecio de los demás que se transmite hacia él resulta motivo suficiente para actuar de acuerdo con su deber: “Aunque el objeto de nuestros deberes civiles sea la consolidación de los deberes

naturales, el motivo primero de la intervención y del cumplimiento de ambos no está sino en el interés por uno mismo” (THN. 3. 2. 8, 544).

Con todo ello, es posible que a cierta persona no le sea suficiente el desprecio de los demás y de sí mismo para despertar en él impresiones distintas que modifiquen sus motivos para actuar. Aquí se vuelve necesario el castigo, pues en la búsqueda del bienestar general (que incluye al propio castigado) se posibilita una reintegración o una exclusión de este miembro peligroso para el convenio de la justicia. Esto trae de vuelta a la educación como medio para despertar impresiones que motiven a la acción. Por supuesto, siempre es posible que al menos un sujeto no logre crear esas conexiones que despierten en él dolor (como es el caso de un psicópata), o bien, que a pesar del dolor continúe haciendo mal y perjudicando las reglas de justicia. Pero esta excepción no afirma la tesis contraria de ser guiados exclusivamente por principios racionales, pues la persuasión del castigo no es un proceso irracional; hay razonamiento intrínseco, pero no resulta suficiente, ni es la comprensión racional lo determinante.

Lo importante de la justicia como virtud artificial es que nada de lo perteneciente a ella se logra de manera individual. Las reglas de justicia son el producto necesario de la interacción humana y tanto su naturaleza como los castigos que se impongan para garantizar su permanencia responden siempre a un criterio de utilidad o bienestar para las partes implicadas. Cada persona es responsable de mantener la promesa de apaciguar sus impulsos en favor de un bienestar general que los incluya a ellos y a su propia familia. La necesidad natural de buscar el placer y el bien adquiere el papel de garantizar obediencia una vez que las reglas generales (como el no aceptar como verdadero algún juicio sin experiencia suficiente) le han mostrado que su actuar, en vez de garantizar placer, conlleva al dolor. Esto es, la experiencia muestra que en realidad no es una acción placentera en convivencia.

En este proceso, las personas son responsables de sus actos dentro de la sociedad. El hecho de que una acción X se produzca de manera natural no implica que sea necesariamente justa. Para Hume, la responsabilidad se establece de forma causal; no se puede argumentar que una persona merezca castigo o reconocimiento basándose en

el azar. Si la acción no proviene de su carácter y no puede relacionarse directamente con su temperamento y deseos, resulta imposible atribuirle tal acción:

Pero, según la doctrina de la libertad o azar, esta conexión se reduce a nada: los hombres no serían responsables de sus acciones intencionadas y premeditadas más de lo que lo serían por las más casuales y accidentales. Las acciones son por naturaleza temporales y efímeras; si no procedieran de alguna causa debida al carácter y disposición de la persona que las realiza, no podrían ser atribuidas a ella, ni redundar en su honor — de ser buenas— o en su descrédito —de ser malas—. (THN. 2. 3. 2, 411).

Según esta perspectiva, la responsabilidad moral de un sujeto no puede fundamentarse en un principio de efectos alternativos, ya que estos serían meramente productos del azar. En otras palabras, si un efecto diferente pudiera surgir de las mismas causas, no se podría considerar culpable a alguien, ya que su acción se reduciría a una casualidad y no reflejaría ninguna asociación con la persona que la ejecuta. Sin embargo, esta concepción de la responsabilidad, en contraste con el determinismo incompatibilista, no se limita a una simple descripción causal. Aunque es cierto que un sujeto S produce una acción P que tiene efectos Q, Hume también reconoce la intencionalidad en los actos como una causa suficiente para establecer la responsabilidad: “Sabemos que al adaptar medios afines somos guiados por nuestra razón e *intención*, y también que no es de una manera ignorante o casual como ejecutamos las acciones que tienden a la propia conservación, a obtener placer y evitar el dolor” (THN. 1. 3. 16, 176)<sup>59</sup>.

Las acciones humanas requieren una relación de causalidad para ser atribuidas a su autor; sin embargo, esta relación por sí sola no es suficiente para establecer la culpabilidad. Si así fuera, incluso los accidentes deberían ser considerados al juzgar la culpabilidad de una persona. Hume sostiene que no basta con que el dolor y el placer sean causados por otra persona; también es necesario que dicha acción se realice de manera consciente, con un propósito e intención específicos. Como señala: “no es suficiente que el dolor y el placer se deban a la otra persona, sino que lo hagan también

---

59. La cursiva es propia.

conscientemente, y con un particular propósito e intención” (THN. 2. 2. 3, 348). Por lo tanto, para que una acción no se considere accidental y se pueda establecer culpabilidad y un castigo correspondiente, debe ser premeditada. Sin intención, cualquier acción accidental debería ser juzgada únicamente por sus consecuencias, lo cual es inaceptable para Hume:

No es suficiente que la acción surja de la persona y la tenga por su causa y autor inmediato. Esta relación es por sí sola demasiado débil e inconstante para servir de base a las pasiones. Si no alcanza la parte sensible y pensante de esa persona ni se debe a alguna cualidad *duradera*, no dejará rastro alguno, sino que se esfumará en un momento, como si nunca hubiera existido. Por otra parte, la intención muestra ciertas cualidades que, si permanecen tras haberse realizado la acción, conectan ésta última con la persona y facilitan la transición de ideas de la una a la otra (THN. 2. 2. 3, 339)

Para que una persona sea considerada culpable, no basta con que su acción haya producido dolor, ya que podría tratarse de un accidente. Es necesario que exista una intencionalidad y una reflexión por parte del sujeto que actúa. La intención de obtener placer a expensas del sufrimiento ajeno está presente en la venganza y la retribución; sin embargo, aunque estas acciones son naturales, pueden ser injustas y, por lo tanto, moralmente reprochables si el castigo se entiende como un método educativo o disuasorio. Aunque el castigo no es necesariamente contrario al determinismo, sí lo es de manera definitiva en su versión incompatibilista. Si la libertad no existe, la atribución de responsabilidad e intenciones también sería inadmisibles y contradictoria con un determinismo fuerte, ya que todo estaría determinado (cfr. Smilansky, 2011, p. 353-354).

Ahora bien, si Hume, según lo presentado aquí, no acepta las posibilidades alternativas ni el principio de las posibilidades alternativas para afirmar la responsabilidad moral del agente y sostiene que las cosas no dependen de nosotros, entonces, ¿en qué sentido habla de intenciones? Las intenciones parecen estar relacionadas con los sentimientos y deseos inherentes a la persona, así como con su carácter y experiencias. Los deseos son la causa que permite señalar la intencionalidad en un sujeto; así, toda persona que desee hacer algo será considerada moralmente responsable de las consecuencias que su acción genere. Dado que el determinismo

incompatibilista rechaza la responsabilidad moral, Hume no puede ser interpretado en esos términos. Aunque el determinismo acepte el castigo, este tiene un carácter más retributivo y vengativo, lo cual podría ser injusto. Por tanto, la responsabilidad en Hume presenta un aspecto mucho más complejo que la mera descripción de causas, lo que podría interpretarse como determinismo.

Entender las intenciones en el contexto del determinismo es un desafío, especialmente cuando se niega el libre albedrío y el control sobre las acciones. Si una persona tiene un deseo X y no puede cambiarlo, ¿por qué sería responsable de las consecuencias de sus acciones? *Los libertaristas y los compatibilistas fuertes* sostendrían que solo una acción realizada bajo la influencia de un deseo o una intención es suficiente para atribuir responsabilidad. A pesar de que se acepten alternativas y la capacidad de controlar las acciones a partir de una razón práctica pura, un sujeto que actúa en contra de su deseo no puede considerarse completamente responsable.

Los deseos son fundamentales para explicar por qué una persona elige una opción sobre otra, si el principio de alternativas fuera verdadero. No se puede afirmar que un sujeto elija hacer algo que realmente no desea; si no desea actuar de esa manera, entonces carece de la libertad necesaria para ser considerado responsable. Así, los deseos constituyen el núcleo de una acción intencional que puede ser objeto de responsabilidad moral, y no la libertad de elegir entre diferentes opciones. Esta última posibilidad lógica de actuar de manera contraria no altera el hecho de que el sujeto actúa en función de lo que realmente desea.

Si la interpretación presentada es correcta, Hume no necesita hablar de libertad para reconocer la existencia de deseos. Si las intenciones dependen de los deseos, tampoco es necesaria la libertad para referirse a esas intenciones. De hecho, si son estas intenciones las que determinan la responsabilidad moral, un sistema filosófico que considere las intenciones deberá aceptar la vigencia de la responsabilidad moral, aunque no reconozca la libertad. Además, estas acciones intencionales también pueden ser consideradas voluntarias, entendiendo la voluntad como una impresión de conciencia y no como una facultad autónoma.

La voluntad se inclina hacia una opción u otra en función de las impresiones y pasiones que logran conectarse a través de la razón. Por lo tanto, puede afirmarse que existe responsabilidad moral incluso sin la libertad y la autonomía del sujeto, siempre que sean las intenciones las que determinen dicha responsabilidad. En consecuencia, Hume no se alinearía plenamente con el *compatibilismo fuerte*, debido a su negación de la libertad y la autonomía en favor del determinismo, ni con el *incompatibilismo*, ya que reconoce que la responsabilidad moral es atribuida a aquellos sujetos que poseen intenciones derivadas de sus deseos.

Los deseos son fundamentales para atribuir responsabilidad en relación con la intención. Sin embargo, se ha argumentado que, por naturaleza, el ser humano busca su propio bienestar. Si esto es cierto, solo sería responsable de promover su propio bienestar, lo cual no sería moralmente malo en sí mismo si viviera en soledad. Sin embargo, dado que no es posible vivir aislado sin afectar su deseo de bienestar, se hace necesario forjar consensos entre diversas personas. Esto implica la creación de un sistema artificial de justicia que permita alcanzar un equilibrio y el mayor bien posible para todos los miembros de la sociedad.

La experiencia de que seguir ciertos placeres puede resultar perjudicial a largo plazo genera pasiones, como el miedo, que son lo suficientemente intensas como para desplazar los deseos inmediatos. A través de esta experiencia, se forman impresiones y pasiones que permiten a un sujeto cambiar de opinión a medida que sus deseos evolucionan. Sin embargo, este cambio no se produce por razonamiento, autonomía o control consciente, sino que es un proceso mecánico que depende de la experiencia en la formación de impresiones. Estas impresiones, a su vez, inclinan la voluntad de acuerdo con el carácter natural del sujeto, es decir, su disposición a inclinarse hacia un lado u otro. Así, el deseo de mejorar es impulsado por pasiones actuales de miedo y por la evocación de impresiones de dolor lo que facilita la creación y aceptación de reglas que regulan el futuro bajo la influencia de la pasión de la esperanza.

El compromiso definirá cuáles inclinaciones, que deberían ser naturalmente buenas, son consideradas perjudiciales o moralmente cuestionables. Esto implica que existen deseos de bienestar propio que pueden resultar moralmente reprochables en

función de las nuevas reglas establecidas. Por ejemplo, el deseo de comer en exceso puede ser pernicioso si los recursos son limitados y esto significa que alguien más se queda sin alimento. La forma de moderar estos deseos negativos no puede ser suprimida de inmediato para aquellos que no participan directamente del consenso, ya que carecen de las pasiones necesarias para reemplazar los impulsos naturales. Así, la educación se convierte en el proceso fundamental mediante el cual las personas comprenden y aceptan la justicia.

Este proceso es colectivo; no puede llevarse a cabo de manera individual, a menos que se enfrenten continuamente a condiciones decadentes, lo que resultaría en un estancamiento del progreso social. Sin embargo, dada la tendencia natural hacia la causalidad y el razonamiento a partir de lo observado hacia lo no observado, no es necesario que cada individuo experimente todo por sí mismo. Una vez que sus padres y su comunidad le han enseñado y ha adquirido el conocimiento necesario para realizar estos juicios, la normatividad de la justicia se convierte en un elemento esencial para distinguir entre deseos beneficiosos y aquellos que son perjudiciales. La regulación o eliminación de ciertos deseos dependerá no solo del bienestar individual, sino también del bienestar colectivo. Además, dado que cada ser humano forma parte del bienestar ajeno, también es responsable de este. Es decir, su deseo debe considerar el bienestar de los demás para ser considerado bueno.

La consideración de una persona que satisface su ambición robando artículos ajenos permite observar cómo esta actúa impulsada por un deseo egoísta de bienestar propio, mientras intenta apropiarse de las pertenencias de otros. En este caso, no se puede afirmar que este individuo carece de responsabilidad por sus acciones, pues cada vez que sale a robar lo hace con la intención consciente de tomar lo que no le pertenece. Así, no solo se convierte en la causa de la desgracia de los demás, sino que también es culpable y merecedor de castigo, dado que actúa con intención y deseo, lo cual lo hace moralmente responsable de sus actos.

El hecho de que no pueda desear otra cosa que no sea lo que ya desea no es un inconveniente, sino que refleja su naturaleza malvada. Su carácter tiene una inclinación marcadamente egoísta. Por ello, se hace aún más necesaria la imposición de un castigo,

que no debe ser visto como un acto de venganza (como podría considerarse en un contexto natural), sino como una oportunidad de reforma. En este sentido, la justicia ofrece un medio para cambiar su deseo por uno más útil para la sociedad.

Lo que aquí se propone es que, para Hume, la dependencia de las personas es algo natural y necesario. Fuera de un sistema de justicia, es prácticamente imposible que un individuo reconozca si está causando daño a otro. Por esta razón, resulta fundamental contar con un apoyo colectivo mediante leyes y educación que estimulen ciertas ideas a través de impresiones específicas, de modo que la intencionalidad de sus acciones pase de ser egoísta e inmediata a humanitaria y mediata. Castigar, para Hume, representa una mirada hacia el futuro, con una dimensión reformativa, en lugar de ser meramente retributivo (cfr. Russell, 1990, p. 56), una perspectiva que un determinista fuerte (en términos incompatibilistas) no puede aceptar.<sup>60</sup>

### **3. Una sugerencia al semicompatibilismo:**

Considerando lo anterior, si Hume no encaja de manera satisfactoria en las perspectivas clásicas del incompatibilismo y el compatibilismo, quizá una manera más adecuada de entender su teoría es a través del semicompatibilismo, una visión más reciente. Puede objetarse que aplicar categorías contemporáneas a la filosofía de un autor antiguo resulta anacrónico, sin embargo, estas categorías son analíticas, no necesariamente históricas. No importa que Hume no haya utilizado estos términos, siempre que comprendiera los conceptos y relaciones que ellos implican dentro de la tesis. Así, puede describirse la filosofía de Aristóteles como compatibilista, ya que integraba la determinación natural de las causas y la libertad humana, o clasificar la filosofía platónica como idealista. Estos términos no apelan al historicismo como lo harían el marxismo o el positivismo, que dependen de un contexto histórico específico para cobrar sentido.

---

60. Aunque sí un determinista suave como un compatibilista, sin embargo, este no aceptaría el rechazo de la libertad, por lo que tampoco funciona es clasificación.



Las interpretaciones *compatibilistas e incompatibilistas* emplean términos que no se vinculan exclusivamente a hechos históricos, sino a problemas filosóficos universales. De igual manera, el semicompatibilismo, aunque contemporáneo, se basa en conceptos y relaciones de ideas aplicables en cualquier época, como la determinación causal y la responsabilidad moral. Al igual que Frankfurt (1969, 1971), Hume sostiene que la libertad, entendida como mero azar, no es necesaria ni suficiente para atribuir responsabilidad moral a los sujetos. La valoración de lo bueno o lo malo no depende de las opciones disponibles para el sujeto, sino de lo que este es capaz de sentir y desear, aspectos que escapan a su control directo.

Toda moralidad depende de nuestros sentimientos; cuando una acción o una cualidad de la mente nos agrada *de cierta manera* decimos que es virtuosa, cuando su olvido o su omisión nos desagradan *de manera análoga* decimos que tenemos la obligación de realizarla. Un cambio en la obligación presupone la aparición de un nuevo sentimiento. Sin embargo, lo cierto es que nos resulta tan imposible cambiar naturalmente nuestros sentimientos como cambiar los movimientos celestes, y que un simple acto de nuestra voluntad —esto es, una promesa— no puede hacer agradable o desagradable, moral o inmoral una acción que sin ese acto podría haber producido impresiones contrarias o estar dotada de cualidades diferentes (THN. 3. 2. 5, 517).

Para Frankfurt (1969), el principio de *posibilidades alternativas* puede definirse *a priori*, ya que supone que el sujeto cuenta con varias opciones de acción, incluso si aún no ha tenido experiencias que demuestren esas posibilidades. Este criterio sería compatible con la visión de Hume, dado que la voluntad no anticipa cómo reaccionará sin que la experiencia le revele las inclinaciones que realmente sigue. Solo al enfrentarse a una situación se descubre cuál inclinación predomina, y estas inclinaciones están determinadas exclusivamente por los deseos, independientemente de si existe la opción de elegir algo distinto, ya que nadie elegiría algo que no desee.

El argumento semicompatibilista sostiene que una persona siempre actuará conforme a sus deseos y, por ende, será responsable, incluso si carece de alternativas para actuar de otra manera. Fischer (2000) ejemplifica esta postura imaginando a un conductor que, debido a fallas mecánicas, solo puede girar a la derecha, sin la opción de virar a la izquierda. Si el destino del conductor se encuentra hacia la derecha, la

imposibilidad de girar a la izquierda se torna irrelevante para cumplir sus deseos. En este contexto, el sujeto percibe tener un *control regulador* sobre sus opciones cuando en realidad solo ejerce un *control de orientación* que se define según lo que desea hacer. “Dado este tipo de sobredeterminación preventiva, aunque usted tenga el control orientador del auto girando a la derecha, usted no tiene control regulador sobre los movimientos del auto: habría ido precisamente en la misma orientación, sin importar lo que usted haya elegido o intentado” (p. 79).

Otra forma de ilustrar esto podría ser la siguiente: considere que un sujeto R que es amenazado de muerte si no ejecuta a otro sujeto K. Si R no desea morir, entonces no tiene opciones debe matar a K. En esta situación de coerción, normalmente se infiere que R no es responsable de su actuar primero porque no tiene opción y segundo porque está bajo amenaza. El problema está en que si R odia a K y desea matarlo ¿podría decirse que R no sea realmente culpable del asesinato? En esta situación importa poco que R no tuviera opciones, lo que importa es el deseo y la intención que R tenía de matar a K por lo que aún si no tiene opciones, él seguiría siendo moralmente responsable del asesinato. Es decir, el principio de las *posibilidades alternativas* no es una condición necesaria y no suficiente para la responsabilidad moral del agente, lo que importa es el deseo del sujeto. La *intención de hacer algo* es lo que determina su responsabilidad y no la posibilidad de hacer lo contrario.

Con la filosofía de Hume sucede algo similar. La voluntad se encuentra determinada por los deseos, los cuales, en realidad, son impresiones que el sujeto no controla y ante las que es pasivo; no tiene poder para decidir si las siente o no. Dado que cambiar de opinión depende de la influencia de una impresión contraria que desplace a la anterior, el sujeto no dispone de opciones reales ni puede elegir por sí mismo tener o no una impresión determinada. Así, si un sujeto desea hacer X, no puede hacer  $\neg X$ , pues su voluntad lo inclina hacia ese deseo. Para actuar en contra de ese deseo, tendría que desear lo contrario, lo cual resulta un contrasentido.

La explicación de Hume sobre la responsabilidad moral y la intencionalidad en las acciones se encuentra en un apartado distinto de su tratamiento de la libertad. Estos no son temas que el filósofo escocés trate juntos ni son dependientes entre sí; por el

contrario, la responsabilidad se establece en la relación causal del sujeto con su acción y en la capacidad de imprimir intenciones a su actuar en función de sus deseos, todo en armonía con el determinismo causal. La libertad y el azar, de hecho, plantean un obstáculo para la responsabilidad moral, ya que no permiten una relación causal ni una asociación de deseos que indique la intención del sujeto en la acción.

#### **4. Conclusiones:**

Dado que el sistema filosófico de Hume, pese a su determinismo y su negativa a aceptar la libertad, admite conceptos como la normatividad y la responsabilidad moral, no puede clasificarse exitosamente como incompatibilista sin desatender sus estudios éticos. Hume reconoce la normatividad en las acciones: la justicia establece lo que un sujeto debería hacer para alcanzar el bienestar, en contraste con lo que de hecho hace. Esto parecería contradictorio considerando lo expuesto en el capítulo III sobre la imposibilidad de actuar de otro modo; sin embargo, esta contradicción es solo aparente.

El sujeto, en realidad, no puede hacer nada distinto de lo que hace, ya que sus deseos determinan el curso de sus acciones. Cuando el objeto de esos deseos cambia (como sucede con la introducción de deberes morales a través de la justicia), no lo hace porque el individuo tenga opciones para elegir, sino que responde a un proceso enteramente mecánico. Así como las decisiones personales dependen de impresiones, las decisiones respecto a otros también requieren una motivación impulsada por estas. La simpatía es el mecanismo que permite conectar los sentimientos entre individuos: a través del principio de doble relación, las impresiones de una persona avivan ciertas ideas en otra, generando una participación emocional genuina que facilita el cumplimiento de promesas y consensos. Aunque el enfoque esté en las propias emociones del sujeto, esto no implica egoísmo, ya que la simpatía permite que sienta un auténtico interés por el bienestar de los demás.

La normatividad, en este contexto, se refiere a reglas derivadas de la experiencia que demuestran que ciertas prácticas y acciones, motivadas por impulsos naturales, pueden ser perjudiciales para la convivencia en sociedad, ya que cada persona necesita asegurarse sus propios bienes, los cuales son limitados. La experiencia revela la

necesidad de establecer reglas artificiales que, al no estar previstas en la naturaleza, garanticen un equilibrio y el bienestar de todos los participantes. Lo que se considere bueno o malo dependerá de la utilidad que dichas reglas aporten según la experiencia de cada sociedad. La creación de estas reglas para asegurar el bienestar común es imprescindible, y para su permanencia es fundamental una educación que instruya a los nuevos integrantes y así evite retrocesos en el desarrollo social.

El interés o la intención de respetar estas leyes depende de las impresiones que este proceso educativo, o incluso las propias experiencias, logre despertar en el sujeto. Si todos lograran reavivar ciertas ideas, entonces no sería necesario el castigo como forma de integración del sujeto a la sociedad a la que pertenece. El castigo implica una mirada hacia el progreso; no es simplemente un acto de venganza o retribución, como lo aceptaría el incompatibilismo o el libertarismo, el cual es necesariamente incompatibilista; o, mejor aún, como la teoría jurídica retributiva respecto de la pena, que es también necesariamente incompatibilista.

La responsabilidad moral que se deriva de la intencionalidad de los deseos y la normatividad de la justicia son dos cuestiones que el determinismo incompatibilista no podría aceptar. A pesar de que Hume muestra un marcado determinismo y una negación absoluta de la libertad, su sistema es coherente en su interior, aunque resulta incoherente bajo las categorías de compatibilismo e incompatibilismo. Por esta razón, se sugiere el semicompatibilismo como una posible lectura de su filosofía. Es decir, el compatibilismo y el incompatibilismo hacen imposible una interpretación intrínsecamente consistente de la filosofía humeana de la acción moral, mientras que el semicompatibilismo no presenta esta dificultad. Esta observación es una razón epistémica a favor de la adopción del semicompatibilismo como guía orientadora para la interpretación de la filosofía humeana de la acción moral.

La normatividad y la responsabilidad moral que impone la justicia permiten que un sujeto actúe de forma diferente a lo que naturalmente haría. Sin embargo, esto no implica algún tipo de libertad o autonomía, sino una completa dependencia de la sociedad en la que se desarrolla y una conexión causal y necesaria con los motivos e intenciones del individuo. La doble relación entre ideas e impresiones posibilita que, a

partir de la asociación y la razón, algunas ideas se transformen en impresiones. La simpatía permite que este cambio se realice a nivel intersubjetivo y no solo a nivel individual. Mediante la simpatía, el dolor de otra persona puede avivar la idea de dolor en un sujeto espectador, despertando así ciertas pasiones e impresiones que lo motiven a actuar en favor de esa persona, es decir, a actuar humanitariamente.

Dado que el sentimiento de benevolencia es limitado y proporcional a la cercanía de las relaciones, es necesario extenderse mediante leyes de justicia que garanticen un balance entre los deseos propios y los deseos ajenos, asegurando así el bienestar de cada participante. Estas leyes estarían motivadas por sentimientos actuales que pueden extenderse, a través de la experiencia, hacia el futuro y se comparten intersubjetivamente mediante la simpatía, teniendo como base las impresiones de placer y dolor como garantes de su cumplimiento.

La responsabilidad de hacer lo que se debe hacer no implica de ninguna manera la libertad ni la autonomía, a pesar de que un sujeto pueda cumplir o no con su deber. Estas acciones dependen de sus intenciones y deseos, los cuales no son más que impresiones que motivarán la acción en una u otra dirección. La alusión a deseos e intenciones hace posible la atribución de la responsabilidad moral como algo más que una mera descripción. Además, estos deseos pueden ser modificados mediante normas y educación que garanticen la asimilación de las pasiones que logren motivar la acción. Esto no puede ser aceptado por el incompatibilismo, para quien la responsabilidad entendida como algo más que una mera descripción de causas no tendría sentido.

Finalmente, el rechazo a la idea de libertad, pero la adopción de una filosofía determinista que integra la responsabilidad moral a través de las intenciones y los deseos, conlleva a considerar a Hume desde el semicompatibilismo, teoría que no busca compaginar la libertad con la determinación, sino la responsabilidad moral en un mundo causalmente determinado.

## CONCLUSIONES GENERALES

La filosofía de Hume no puede comprenderse fácilmente como compatibilista en su acepción clásica, pero tampoco como incompatibilista sin que su sistema filosófico resulte incoherente. Si se acepta el compatibilismo, es necesario demostrar que Hume considera cierto tanto el determinismo como el libre albedrío. Para Hume, el determinismo es cierto, pues todo lo que ocurre sigue la máxima causal: todo tiene una causa. Aprecia la verdad de la necesidad y las conexiones causales, rechazando el escepticismo radical y condenándolo como algo inútil para la supervivencia. La fundamentación de la causalidad y la necesidad no puede basarse ni en la experiencia individual e inmediata ni en los juicios de la razón, ya que la mera experiencia no puede aprehender la causalidad ni la necesidad. Por su parte, la razón, por sí misma, no puede inclinarse hacia un lado u otro en las cuestiones de hecho, puesto que su negación no resulta contradictoria y, por lo tanto, se acepta con la misma fuerza que su afirmación. Esta discusión pertenece a su etapa negativa.

Se han discutido diversas interpretaciones sobre lo que se conoce como su etapa positiva, en la que Hume busca explicar este conocimiento natural y obligatorio que conduce del observado a lo inobservado, sin que resulte de una especulación o una arbitrariedad. Su etapa positiva comienza estableciendo la sensibilidad como el inicio de todo conocimiento, de manera que aquello a lo que se llama realidad está formado únicamente por impresiones e ideas. Estas impresiones e ideas tienen relaciones entre sí, y la más importante de ellas es la de causa y efecto, dado que es la única que permite, con validez, el paso de lo observado a lo no observado. Para Hume, nada queda fuera de la máxima causal; es decir, todo lo que se percibe cae dentro de la relación causa y efecto.

La relación de causa y efecto no puede derivarse de la racionalidad del sujeto ni de la experiencia individual, ya que de la interacción entre A y B no se tienen impresiones de causalidad. Tampoco puede apelarse a la existencia de fuerzas secretas que operen de una forma desconocida en la materia o impresiones (rechazo al realismo escéptico), porque si todo conocimiento debe fundarse en impresiones y sus respectivas

ideas, aceptar fuerzas desconocidas en la materia de las que no puede tenerse impresión sería un contrasentido.

La unión causal de las impresiones surge naturalmente en el ser humano, producto de su propia naturaleza, y se proyecta en las impresiones percibidas (proyectivismo). La repetición de las experiencias, es decir, la constante observación de que siempre que ocurre A también ocurre B, es una condición necesaria para lograr la impresión causal, pero no suficiente (rechazo de la interpretación tradicional). Esto se debe a que no es la percepción de regularidad lo que permite la impresión interna de causalidad, sino que intervienen la costumbre y la facultad de la imaginación en la formación de la impresión causal, que es una impresión de reflexión, similar a las pasiones. Este proceso se centra exclusivamente en la sensibilidad del sujeto, quien refleja su naturaleza en los datos de la impresión mediante la imaginación y la costumbre, hasta formar las impresiones internas de causalidad y conexión necesaria. Este proceso es inevitable; es producto de la propia naturaleza del sujeto cognoscente y no puede eludirse de ningún modo, constituyendo una disposición innata que no puede explicarse.

Como todo lo relevante para el proceso cognitivo se reduce a las impresiones y las ideas, poco importa si hay algo más allá que las produzca, ya que el sujeto tendría que salirse de sí mismo para poder indagarlo, y esto no es posible. Si existe algo que produce las impresiones, este factor carece de importancia para Hume; solo las impresiones y las ideas son relevantes, y en ellas recae lo que podría considerarse como existencia. Esto implica que la ontología y la epistemología no se distinguen realmente, ya que todo lo que puede conocerse y todo aquello a lo que se le puede predicar existencia es el mismo objeto: las impresiones y las ideas. Suponer lo contrario implicaría aceptar la existencia de entes más allá de las impresiones, y esto no es algo que Hume haya estado dispuesto a considerar.

En este sentido, la subjetividad de la proyección se convierte en objetividad, puesto que lo epistemológico y lo ontológico no se distinguen (lo que puede conocerse es la realidad misma). Así, aunque la causalidad y la necesidad sean impresiones de reflexión, no constituyen una mera fantasía o ficción en oposición a la realidad, sino

un hecho natural que se corresponde exactamente con ella, dado que una ontología más allá de las impresiones es algo sobre lo que Hume no se pronuncia ni considera necesario. Para Hume, la realidad es lo que se percibe y lo que se conoce; no es necesaria una división entre realidad y fantasía en relación con las impresiones, de modo que la causalidad y la necesidad se consideran una realidad, un hecho.

La conexión necesaria entre causa y efecto se manifiesta como una impresión interna y, por lo tanto, forma parte de la realidad. Esto implica que las nociones de indeterminación y azar no pueden tener sentido epistemológico ni pertenecer a la realidad, pues todas las impresiones se manifiestan dentro del marco de la proyección y, por consiguiente, son susceptibles de tener relaciones causales y regulares en su aparición. En este sentido, no ocurre que una impresión no se perciba como causa o efecto de otra a la que esté asociada; es preciso que haya una conexión con alguna otra, eliminando así cualquier componente de indeterminación o azar.

Hume comprende que las relaciones causales pueden, en algún momento, cambiar y que ciertas regularidades pueden dejar de manifestarse como antes; sin embargo, esto no se debe a una relación indeterminada, sino a que el sujeto no posee un conocimiento perfecto de las variables que interfieren en esas relaciones, y por lo tanto recurre a la idea de causas ocultas. Estas causas ocultas representan información aún no disponible, es decir, un problema de conocimiento limitado del sujeto. Así, si un objeto A, que siempre tuvo como efecto B, produce en un momento dado el efecto C, esto se debe a la interacción de ciertas causas ocultas y no a una realidad indeterminada. Para Hume, todo tiene una causa y un efecto determinado, y en aquellas situaciones que se perciben como probables (en un sentido completamente distinto al azar o la indeterminación) es simplemente porque aún falta información; esto ocurre por ignorancia de las verdaderas causas que operan en esa relación, pero que eventualmente pueden descubrirse.

Hume, al aceptar la necesidad y la causalidad, también asume una postura determinista y, al rechazar el azar, niega la posibilidad de que ciertos objetos carezcan de una regularidad tal que, si se conocieran completamente, se pudiera predecir su comportamiento. Es decir, si se conoce perfectamente la relación causal y no interviene



ninguna otra causa oculta, no es posible que de la relación A causa B se concluya, de manera deductiva, que A puede causar C. En el discurso común de las posibilidades, cuando se afirma que A podría causar B o C, no se está sugiriendo una causa indeterminada, sino que existen interacciones desconocidas que, al intervenir, llevan a uno u otro resultado. Esto elimina, para Hume, la idea de que una causa bien conocida, sin la influencia de otras interacciones, pueda producir dos efectos diferentes.

Este determinismo no solo se aplica a las impresiones externas, sino que también se extiende a las impresiones internas, pues Hume, en un movimiento naturalista, no encuentra razones para aceptarlo en unas y rechazarlo en otras. Al ser ambas impresiones, es coherente que se comprendan y expliquen de manera continua. Así, las acciones humanas quedan también bajo ese determinismo causal; es decir, el comportamiento humano se explica de la misma forma que los objetos de las impresiones externas. Aunque Hume es consciente de que el comportamiento humano no siempre es regular y considera esto como una posible objeción a su sistema, recurre a la idea de causas ocultas para explicar esa irregularidad en las acciones. En otras palabras, si no interviene ninguna otra causa, un sujeto determinado siempre actuará de la misma manera.

La negación de la indeterminación elimina la posibilidad de atribuirle al sujeto alguna forma de agencia o autonomía respecto a las impresiones. Sus acciones son siempre reacciones pasivas ante los estímulos recibidos, los cuales no puede controlar, y, por lo tanto, se rechaza la noción de libre albedrío. La elección del sujeto no se basa en un ejercicio de razón pura o autonomía, sino en la interacción de sus impresiones, que inclinan su voluntad.

Para Hume, la voluntad no es más que una impresión de conciencia y no representa una facultad independiente que determine las acciones por sí misma. Si toda impresión está sujeta a relaciones causales y necesidad, y la voluntad es una impresión, es inadmisibles que esta posea algún tipo de autonomía que la transforme en indeterminable en su relación con otras impresiones. Aceptar que la voluntad es autónoma implicaría asumir que existe una impresión que, como causa, podría tener al menos dos efectos posibles sin que intervengan causas ocultas que determinen el

resultado, lo cual sería incoherente si se pretende ser consistente. Siguiendo esta línea, Hume rechaza la idea del libre albedrío y la libertad, ya que la voluntad no puede ser indeterminada ni autodeterminante (lo cual considera una petición de principio) para ejecutar una u otra acción en función de sí misma.

Los juicios de la voluntad están completamente determinados por su relación con otras impresiones, ya sean internas o externas, que motivan o inclinan la voluntad hacia alguna acción. Para Hume, las voliciones se efectúan de manera similar al movimiento newtoniano de los cuerpos, donde una pasión solo puede ser desplazada por otra pasión de mayor intensidad. Es decir, para que una persona decida actuar, sus impresiones (deseos) deben inclinar su voluntad en favor de esa decisión, y ninguna razón podría persuadirla de actuar; únicamente una pasión de mayor fuerza podría hacerla cambiar de opinión. Además, la interacción de estas pasiones no es controlable por el sujeto, lo que significa que no está en su poder hacer lo contrario de lo que haría, lo cual elimina el rasgo esencial del libre albedrío y de la libertad positiva.

Hume rechaza la posibilidad de que se elija lo contrario y de que exista algo dentro de nosotros capaz de otorgar al sujeto control sobre lo que sucede desde una perspectiva externa a sus sensaciones y emociones. Las decisiones están completamente determinadas por las impresiones, no simplemente influenciadas, lo cual implica que la libertad es solo una ilusión producto de la ignorancia. Sin libertad, Hume no podría ser entendido como un compatibilista fuerte. No obstante, Hume acepta la definición de libertad negativa, lo que, al igual que en Hobbes, permite una interpretación compatibilista que puede resultar confusa; sin embargo, este compatibilismo, en realidad, es débil y no se opone al semicompatibilismo.

Hume no es compatibilista en un sentido fuerte, y el sentido débil aún no explica la normatividad que subyace en su sistema filosófico. Es un hecho que Hume no puede ser un incompatibilista determinista debido a la importancia de la responsabilidad moral en su filosofía. La normatividad para Hume no surge en un contexto de libertad ni de capacidad para elegir entre lo correcto y lo incorrecto, sino en un impulso natural que tiende al bienestar propio y de la familia, gracias a los mecanismos de la educación y la simpatía.

Aunque Hume no sea compatibilista en un sentido fuerte, tampoco puede ser un incompatibilista determinista, pues su filosofía se preocupa por el concepto de responsabilidad moral, algo que aquellos incompatibilistas no pueden aceptar. Para Hume, la normatividad que subyace en las acciones y permite adjudicar responsabilidad a los sujetos es un hecho; no se trata simplemente de una cadena descriptiva de causas, sino que intervienen las intenciones del sujeto, siendo estas las únicas sobre las cuales puede juzgarse su responsabilidad.

La normatividad para Hume comienza con las reglas generales, que son una abstracción de la experiencia colectiva e individual de los sujetos, donde se observa que ciertas acciones que inicialmente favorecen al individuo resultan, con el tiempo, perjudiciales para la vida social. Dado que la vida social es necesaria para la supervivencia, es natural que el sujeto modifique sus acciones conforme a la experiencia; sin embargo, este cambio no ocurre en función de su racionalidad ni en búsqueda de lo correcto, sino en búsqueda de lo útil para él y para los suyos. Puesto que cada uno persigue su propio bienestar y la simpatía tiene un alcance limitado, se vuelve necesario crear pactos de justicia y acuerdos que garanticen el mayor bien para todos los participantes, los cuales se ven fortalecidos mediante la educación.

La simpatía permite que los sujetos no sean egoístas, y esa capacidad de sentir las impresiones de los demás crea el hilo conductor que facilita la motivación para actuar en favor de otros. Si la motivación solo puede ser por impresiones, la simpatía garantiza que las impresiones de otros puedan avivar ideas en los espectadores y así ocurran actos de benevolencia ante el sufrimiento. Esos cambios de comportamiento se dan como una consecuencia natural de la búsqueda de bienestar propio y familiar. Si una acción que parece placentera resulta dolorosa a largo plazo, gracias a que en la experiencia se ha determinado de ese modo, el miedo a ese dolor es razón suficiente para cambiar. Si cada persona que comete esa acción obtiene la misma consecuencia, entonces la regla general se erige para evitarla en las futuras acciones, del mismo modo que ocurre con las impresiones externas y los eventos de la física. En este proceso, el sujeto es consciente del mal y buscará, por inclinación natural, el bien y no porque haya un razonamiento puro que le demuestre que es lo correcto. Son cambios, de alguna

manera, fortuitos en favor de lo que la experiencia dicte como bueno o malo en ese momento.

La normatividad muestra que la vida humana es codependiente y que los impulsos personales se sopesan con las necesidades sociales, que se presentan como contrarias a los impulsos naturales. Un sujeto no podría considerar sus acciones buenas solo en función del placer individual que genera una vez que descubre el mal que genera en otros. Si el bienestar de otro garantiza el propio, es natural buscarlo también, toda vez que la ley natural es buscar el bien propio (del que, por simpatía, participan también las personas más cercanas). Ya sea inclinarse por el placer mediato o no cumplir con el acuerdo garantizando solo el inmediato, sus acciones son determinadas por las pasiones que le motiven; no dependen del sujeto en un sentido racional. Sus decisiones son solamente el resultado de sus sensaciones, y la educación abre la posibilidad de mostrar mejores caminos que logren persuadir o mover sus emociones en otras direcciones según la susceptibilidad de ser movidos. Es decir, habrá personas que, en función de su propia naturaleza, nunca verán más allá de lo inmediato y, aun así, serán responsables de esas acciones.

La responsabilidad de un sujeto se determina por los deseos que posea. De esta forma, es posible diferenciar las acciones accidentales que no merecen ser castigadas. El asunto de la responsabilidad moral no posee un enfoque en la posibilidad que el sujeto tiene de haber hecho lo contrario, sino más bien en aquello que constituye su yo, en lo que él es, más que en lo que podría no hacer. Si la responsabilidad puede establecerse por una cadena de causas que van desde la acción hasta el sujeto, esa acción debe formar parte del deseo de su actor para que pueda ser atribuida. El deseo es una impresión que responde a las inclinaciones propias del sujeto, y estas forman parte de lo que él es. Una acción fortuita no define la responsabilidad a menos que la acción realizada sea el producto de un deseo. Si el deseo genera bienestar o no, depende de la susceptibilidad del sujeto a tener una u otra inclinación; no depende del control que tenga sobre sus pasiones (que no puede tener ninguno). El cumplimiento de las normas, al no depender de las posibilidades, el control y el libre albedrío, depende del esfuerzo social mediado por la educación, y la responsabilidad de los actos es atribuida

a los deseos de la propia naturaleza humana para evitar considerar acciones accidentales como algo relevante.

La filosofía de Hume no puede considerarse incompatible, tanto por su desprecio por la libertad (contra el libertarismo) como por la importancia de la responsabilidad moral (contra el determinismo). La opción viable suele ser la del compatibilismo; sin embargo, esta clasificación debe ser matizada con cuidado. El compatibilismo fuerte es algo que Hume rechazaría, pues esta posición necesita una afirmación de la libertad positiva y el control de la voluntad por parte del sujeto, como si se tratase de una facultad y no de una simple impresión de conciencia. El compatibilismo débil, por otra parte, afirma la libertad negativa, y Hume acepta explícitamente este tipo de libertad en las primeras Investigaciones. No obstante, aún es una posición insuficiente para explicar la naturaleza de la responsabilidad moral. El compatibilismo débil aceptaría como libertad, y por tanto como responsabilidad moral, acciones que Hume no aceptaría bajo ese término. De ahí que la posición más cercana a su filosofía sea la del semicompatibilismo, el cual, a su vez, es compatible con la libertad negativa al no suponer control o libre albedrío.

El semicompatibilismo abre la posibilidad de entender la responsabilidad en términos de deseos e intenciones sin tener en cuenta el principio de alternativas de los libertaristas. Esto permite excluir de la responsabilidad moral actividades accidentales o que surjan de un engaño, pues el deseo que mueve a la acción no corresponde con las consecuencias finales de estas. Para que un sujeto sea responsable, no es necesario que deba tener la posibilidad de hacer lo contrario a lo hecho; solo debe tener el deseo de ocasionar los efectos que sabe que se siguen de esas acciones. Estos deseos son el resultado de las cadenas de causas que afectan al sujeto, junto a las inclinaciones naturales de ese sujeto en particular. Este sujeto será causa directa de sus acciones, aun si no puede controlar sus decisiones como si fueran algo distinto de sus impresiones e inclinaciones naturales. El semicompatibilismo (en armonía con el compatibilismo débil, pero sin reducirse a él) es la posición en la que mejor se representa la filosofía de Hume, debido a que acepta simultáneamente tanto el determinismo del naturalismo, el desprecio por la libertad positiva y la normatividad de la responsabilidad moral.

## BIBLIOGRAFÍA

### Corpus:

- Hume, D. (1932). *The letters of David Hume* (editado por J. Y. T. Greig, volumen I). Clarendon Press.
- Hume, D. (1960). *A Treatise of Human Nature* (Reprinted from the Original Edition in three volumes and edited with an Analytical index-Oxford, L. A. Selby-Bigge ed). Oxford University Press.
- Hume, D. (1975). *Enquiry concerning the Human Understanding* (L.A. Selby-Bigge, ed). Oxford University Press.
- Hume, D. (1882). *The philosophical works* (Vol. IV edited by Thomas Hill Green and Thomas Hodge Grose). Scientia Verlag.
- Hume, D. (1990). *A dissertation on the passions* (edición bilingüe con introducción traducción y notas de José Tasset Carmona). Anthropos.
- Hume, D. (2007). *An enquiry of human understanding* (edited with an Introduction and Notes by Peter Millican). Oxford University Press.
- Hume, D. (2006). *Moral Philosophie* (edited, with introduction, by Geoffrey Sayre-McCord). Hackett Publishing Company, Inc.

### Traducciones al español:

- Hume, D, (1981). *Tratado de la naturaleza humana* (en tres volúmenes). (traducción de Felix Duque). Orbis.
- Hume, D. (1988). *Tratado de la naturaleza humana. Autobiografía* (traducción de Carlos Mellizo). Tecnos.
- Hume, D. (1993). *Investigaciones sobre el principio de la moral* (traducción de Carlos Mellizo). Alianza Editorial.
- Hume, D. (1994). *Investigaciones sobre el entendimiento humano* (traducción de Jaime de Salas Ortueta). Altaya.

Hume, D. (2003). *Investigaciones sobre el entendimiento humano* (traducción de Joseph Club). Mesetas.

**Fuentes secundarias:**

Aguilar, J. (1987). La libertad y el entendimiento en David Hume. *Ergo*, 1 (1), p. 79-90.

Álvarez, S. (1998). La causalidad probabilista y las dificultades del enfoque. *Theoria*, 13 (3), p. 521-542.

Ardál, P. (1989). *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh University Press.

Bailey, A. (2012). Hume on scepticism and the moral sciences. En Baley, A; O'Brien. *The continuum companion to Hume*. Continuum International Publishing Group, p. 146-166.

Beebe, H; Mele, A. (2002). Humean compatibilism. *Mind*, 111 (442), p. 201-223.

Beebe, H. (2003). *Hume on causation*. Routledge.

Beebe, H. (2007). Humes Old and New: Peter Millican and Helen Beebe: The Two Definitions and the Doctrine of Necessity. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 107, p. 413-431.

Beebe, H. (2011). Hume's Two Definitions: The Procedural Interpretation. *Hume Studies* 37, 243-274.

Beebe, H. (2012). Causation and necessary connection. En Baley, A; O'Brien. *The continuum companion to Hume*. Continuum International Publishing Group, p. 131-145.

Bell, M. (2000). Sceptical doubts concerning Hume's causal realism. En Read, R; Richman, K. *The New Hume debate*. Routledge, p.122-137.

Blackburn, S. (1993). *Enssays in quasi-realism*. Oxford University Press

Blackburn, S. (2000). Hume and thick conexions. En Read, R; Richman, K. *The New Hume debate*. Routledge, p. 100-112.

- Bricke, J. (1984). Hume's volitions. En Hope, V. (ed.) *Philosophers of the Scottish Enlightenment*. Edinburgh University Press, p. 70–90
- Bricke, J. (2008). Hume on Liberty and Necessity. En Radcliffe, E. (edit). *A companion to Hume*. Blackwell, p. 201-216.
- Broughton, J. (1987). Hume's Ideas about Necessary Connection, *Hume Studies* 13 (2), p. 217-244.
- Bohem, M. (2013). Certainty, Necessity, and Knowledge in Hume's Treatise. En Tweyman, S. *David Hume, A Tercentenary Tribute*, Caravan Books, p. 67-84.
- Botterill, G. (2002). Hume on liberty and necessity. En Millican, P. (ed.) *Reading Hume on Human Understanding*. Oxford University Press, p. 277–300.
- Buckle, S. (2001). *Hume's Enlightenment Tract*. Oxford University Press.
- Calvente, S. (2013). ¿Saldrá el sol mañana? El sentido de la probabilidad en Hume a la luz de su contexto histórico filosófico. *IX Jornadas de Investigación en Filosofía*.  
[https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.2895/ev.2895.pdf](https://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.2895/ev.2895.pdf)
- Cohon, R. (2010). Hume's moral sentiments as motives. *Hume studies*, 36 (2), p. 193-213.
- Conolly, J. (1987). David Hume and the Concept of Volition: The Will as Impression. *Hume studies*, 13 (2), p. 276-305.
- Craig, E. (2000). Hume on causality: projectivist and realist? En Read, R; Richman, K. *The New Hume debate*. Routledge, p.113- 121.
- Dawid, P; Guilles, D. (1989). A Bayesian Analysis of Hume's Argument Concerning Miracles. *The Philosophical Quarterly*, 39 (154), 57–65.
- Descartes, R. (2011). Meditaciones metafísicas. En Descartes, R. *Descartes* (Biblioteca de grandes pensadores). Gredos, p. 153-415.
- Dicker, G. (2016). Hume On the external World. En Russell, P. *The Oxford handbook of Hume*. Oxford Press, p. 249-268.



- Driver, J. (2012). Hume's sentimental account of moral judgement. En Bailey, A; O'Brien, D. *The continuum companion to Hume*. Continuum International Publishing Group, p. 279-287.
- Edward, W. (2006). Belief, probability, normativity. En Traiger, S. *Guide to Hume's Treatise*. Blackwell, p.77-94.
- Empírico, S. (1993). *Esbozo pirrónicos* (introducción, traducción y notas de Antonio Gallego y Teresa Muñoz). Gredos.
- Falkenstein, L. (2012). The psychology and epistemology of Hume's account of probable reasoning. En Baley, A; O'Brien. *The continuum companion to Hume*. Continuum International Publishing Group, p. 104-130.
- Flew, A. (1961). *Hume's philosophy of belief*. Routledge & Kegan Paul.
- Fischer, M; Ravizza, M. (2000). *Responsibility and control*. Cambridge University Press.
- Fischer, M. (2013). Compatibilismo. En Ficher, M; Kane, R; Pereboom, D; Vargas, M. *Cuatro perspectivas sobre la libertad* (traducción de Ines Echavarría, Gabriela Polit y Ricardo Restrepo). Marcial Pons, p. 65-110.
- Frankfurt, H. (1969). Alternate possibilities and moral responsibility. *The journal of philosophy*, 66 (23), p. 829-839.
- Garret, D. (1997). *Cognition and commitment in Hume's philosophy*. Oxford University Press.
- Harris, J. (2003). Hume's reconciling project and 'the common distinction betwixt moral and physical necessity'. *British Journal for the History of Philosophy*, 11(3), p. 451-471.
- Harris, J. (2005). *Of Liberty and Necessity. The Free Will Debate in Eighteenth Century British Philosophy*. Oxford University Press.
- Harris, J. (2012). Free will. En Bailey, A; O'Brien, D. *The continuum companion to Hume*. Continuum International Publishing Group, p. 214-244

- Haji, I. (2009). On the viability of semicompatibilism. *Ideas y valores*, 58 (141), p. 125-140.
- Hobbes, T. (2018). *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto). FCE.
- Jacobson, A. (2000). From cognitive science to post-Cartesian text: what did Hume really say? En Read, R; Richman, K. *The New Hume debate*. Routledge, p. 156-166.
- Kail, P. (2007). *Projection and Realism in Hume's Philosophy*. Oxford University Press.
- Kane, R. (2013). Libertarismo. En Fischer, M; Kane, R; Pereboom, D; Vargas, M. *Cuatro perspectivas sobre la libertad* (traducción de Ines Echavarría, Gabriela Polit y Ricardo Restrepo). Marcial Pons, p. 21-64.
- Karson, M. (2006). Reason, Passion, and the Influencing Motives of the Will. En Traiger, S. (ed). *Guide to Hume's Treatise*. Blackwell, p. 235-256.
- Klaudat, A. (2003). Hume. Liberty and the object of moral evaluation. *Kriterion*, (108), p. 191-208.
- Lecaldano, E. (2008). Hume's Theory of Justice, or Artificial Virtue. En Radcliffe, E. (edit). *A companion to Hume*. Blackwell, p. 257- 272.
- Lopson, P. (2001). Hellenism, Freedom, and Morality in Hume and Johnson. *Hume studies*, 27 (1), p. 161-172.
- Locke, J. (2005). *Ensayo sobre el entendimiento humano* (traducción de Edmundo O'Gorman). FCE.
- Loyd, F. (1988). Hume on Responsibility. *Hume studies*, 14 (1), p. 161-175.
- Matson, W. (1956). *Hume y el libre albedrío* (traducción de José Fernandez Castillejo). [https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/anuarios\\_derecho/abrir\\_pdf.php?id=ANU-S-1957-10004900057](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/anuarios_derecho/abrir_pdf.php?id=ANU-S-1957-10004900057).
- Mendonça, M. (2009). Causalidad y libertad en David Hume. *Cuadernos de Anuario Filosófico. Serie universitaria*, (214), p. 273-287.

- Millican, P. (2007a). Humes Old and New: Four Fashionable Falsehoods, and One Unfashionable Truth. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 81, p. 163-199.
- Millican, P. (2007b). *Against New Hume*. <https://davidhume.org/scholarship/papers/millican/2007%20Against%20the%20New%20Hume.pdf>
- Millican, P. (2010). Hume's determinism. *Canadian Journal of Philosophy*, 40 (4), p. 611-664.
- Millican, P. (2012). Hume's 'scepticism' about induction. En Bailey, A; O'Brien, D. *The continuum companion to Hume*. Continuum International Publishing Group, p. 57-103.
- Miranda, R. (2017). Determinismo, compatibilismo y escepticismo respecto al libre albedrío. *Cinta moebio*, 60, p. 295-305.
- Moya, J. (2019). Algunas consideraciones acerca de los principios rectores de la exegesis filosófica. *Revista filosófica de la Universidad de Costa Rica*, 58 (150-151), p.153-181.
- Nagel, T. (1978). *The possibility of altruism*. Princeton University Press.
- Ortiz, G. (2008). Naturalismo y racionalidad practica en la teoría de la acción de Hume. En Leyva, G (ed.). *Filosofía de la acción: un análisis histórico-sistemático de la acción y la racionalidad práctica en los clásicos de la filosofía*. UAM, p. 299-323.
- Owen, D. (1987). Hume versus Price on Miracles and Prior Probabilities: Testimony and the Bayesian Calculation. *Philosophical Quarterly*, 37, p. 187-202.
- Owen, D. (2016). Reason, belief and the passion. En Russell, P. *The Oxford handbook of Hume*. Oxford Press, p. 333-355.
- Pitson, T. (2006). Liberty, Necessity, and the Will. En Traiger, S. *Guide to Hume's Treatise*. Blackwell, p. 216-235
- Pitson, T. (2020). Sympathy, humanity and the foundation of morals. En Taylor, J. (ed). *Reading Hume on principles of morals*, p.95-118.

- Quesada, D. (1998). *Saber, Opinión y ciencia*. Ariel.
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the history of moral philosophy*. Harvard University Press.
- Russell, P. (1983). On Hume's Reconciling Project. *Mind*, (92), p. 593–600.
- Russell, P. (1984). Hume's 'Two Definitions' of Cause and the Ontology of 'Double Existence'. *Hume Studies*. 10 (1). p. 1-25.
- Russell, P. (1990). Hume on responsibility and punishment. *Canadian Journal of Philosophy*, 20 (4), p. 539-563.
- Russell, P. (1995). *Freedom and Moral Sentiment: Hume's Way of Naturalizing Responsibility*. Oxford University Press.
- Sandis, C. (2012). Action, reason and the passions. En Bailey, A; O'Brien, D. *The continuum companion to Hume*. Continuum International Publishing Group, p. 199- 213.
- Sankowski, E. (1980). Freedom, Determinism and Character. *Mind*, 89 (353), p. 106-113.
- Schopenhauer, A. (1819). *El mundo como voluntad y representación* (traducción, introducción y notas Pilar López de Santa María). Trotta.
- Similansky, S. (2011). Hard determinism and punishment: a practical "reductio". *Law and philosophy*, 30 (3), p. 353-367.
- Shawn, D. (1989). Hume's theory of motivation. *Hume studies*, 15 (1), p. 163-183.
- Smith, N. (1901). Naturalism of Hume I. *Mind*, 14 (54), p. 149-163.
- Smith, N. (1941). *The Philosophy of David Hume*. Macmillan.
- Stalley, R. (1986). The Will in Hume's Treatise. *Journal of the History of Philosophy*, 24 (1), p. 41-53.
- Steinberg, E. (1987). Hume on liberty, necessity and verbal disputes. *Hume studies*, 13 (2), p. 113-137.

- Strawson, G. (1989). *The Secret Connexion: Causation, Realism, and David Hume*. Clarendon Press
- Strawson, G. (2000). David Hume: Objects and power. En Read, R; Richman, K. *The New Hume debate*. Routledge, p. 31-52.
- Stroud, B. (1977). *Hume* (traducción de Antonio Ziri6n). UNAM.
- Stroud, B. (1986). *Hume*. Routledge.
- Stroud, B. (2000). 'Gilding or staining' the world with 'sentiments' and 'phantasms'. En Read, R; Richman, K. *The New Hume debate*. Routledge, p. 16-30.
- Sobel, J. (1987). On the Evidence of Testimony for Miracles: A Bayesian Interpretation of David Hume's Analysis. *Philosophical Quarterly*, 37, p. 166-86.
- Vitz, R. (2016). The Nature and functions of sympathy in Hume's philosophy. En Russell, P. *The Oxford handbook of Hume*. Oxford Press, p. 312-332.
- Wallace, K. (2002). Hume on Regulating Belief and Moral Sentiment. *Hume studies*, 28 (1), p. 83-112.
- Watkins, M. (2005). Obligation, Justice, and the Will in Hume's Moral Philosophy. *Hume studies*, 31 (1), p. 93-122.
- Wright, J. (1983). *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester University Press.
- Wright, J. (2000). Hume causal realism: recovering a tradicional interpretation. En Read, R; Richman, K. *The New Hume debate*. Routledge, p. 88-99.
- Wright, J. (2016). Hume's Skeptical realism. En Russell, P. *The Oxford handbook of Hume*. Oxford University Press, p. 60-81.
- Winkler, K. (2000). The new Hume. En Read, R; Richman, K. *The New Hume debate*. Routledge, p. 52-87.
- Yolton, J. (2000). *Realism and appearances. An essay in ontology*. Cambridge University Press

**Fuentes de consulta:**

- Ackermans, L. (2017). Compatibilism and the Basic Argument. *ESJP*, 12, p. 26-33.
- Ayer, A. (1982). Freedom and necessity. En Watson, G. (ed.) *Free Will*. Oxford University Press, p. 15–23.
- Ayer, A. (2000). *Hume. A very short introduction*. Oxford press.
- Gonzales, D. (2017). *A la sombra de Hume. Un balance crítico del intento de la neuroética de fundamental la moral*. Marcial Pons.
- Harris, J. (2015). *Hume. An intellectual Biography*. Cambridge Press
- Hochberg, H. (1986). Causality and Generality in the Treatise and the Tractatus. *Hume studies*, 12 (1), p. 1-17.
- Imlay, R. (1976). Hausman on Certainty and Necessity in Hume. *Hume studies*, II (1), p. 47-52.
- Kane, R. (1996). *The Significance of Free Will*. Oxford University Press.
- Liz, M. (2009). Sobre nudos y arañas: ¿Cuánta determinación, y de qué tipo, podría llegar a aceptar un compatibilista respecto a la libertad? *Revista de Filosofía* 34 (1), p. 139-154.
- Morris, L. (1984). Free will. *Crítica: Revista Hispanoamericana de Filosofía*, 16 (48), p. 3-17.
- Mumford, S; Lil, R. (2014). A new argument against compatibilism. *Analysis*, 74(1) p. 20-25.
- O'Connor, D. (1948). Is There a Problem about Free Will? *Proceedings of the Aristotelian Society*, 49, p. 33-46.
- Pérez, M. (2018). Dos versiones de la(s) contraposiciones de la naturaleza y libre albedrío. *Campinas*, 41 (2), p. 89-110.
- Phillipa, F. (1957). Free Will Involving Determinism. *The Philosophical Review*, 66 (4), p. 439-450.

- Sankowski, E. (1980). Freedom, determinism and character. *Mind, New Series*, 89, (353), p. 106- 113.
- Similansky, S. (2003). Compatibilism: the argument from shallowness. *Philosophical Studies*, 115, p. 257–282.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2001). *David Hume*. Recuperado de: <http://plato.stanford.edu/entries/hume/>
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2004). *Compatibilism*. Recuperado de: <http://plato.stanford.edu/entries/compatibilism/>
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2007). *Hume on Free Will*. Recuperado de: <http://plato.stanford.edu/entries/hume-freewill/>
- Steward, H. (2006). Determinism and Inevitability. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, CXXX (3), p. 535-536.